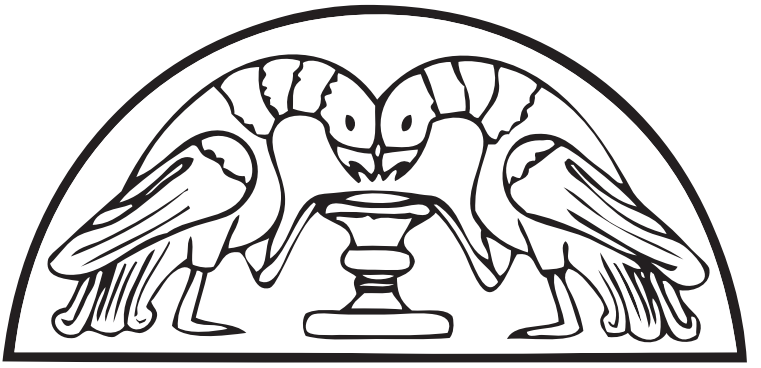
TEMAS MEDIEVALES
25



TEMAS MEDIEVALES
25

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS

BUENOS AIRES, 2017

Ilustración de tapa: Diagrama del tímpano de la fachada oeste - Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Temas Medievales se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales… Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.

El presente volumen ha sido parcialmente financiado por
la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED).

TEMAS MEDIEVALES
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Carlos de Ayala Martínez
(Universidad Autónoma de Madrid – España)
Michel Balard
(Universidad Paris I, Panthèon Sorbonne – Francia)
Franco Cardini
(Università degli Studi di Firenze – Italia)
Carla Casagrande
(Università di Pavia – Italia)
Salvador Claramunt
(Universitat de Barcelona – España)
Jean Delumeau
(Collège de France – Francia)
Peter Dinzelbacher
(Universität Wien – Austria)
Léopold Génicot (†)
(Université Catholique de Louvain – Bélgica)
Jacques Heers (†)
(Université Paris I, Panthéon Sorbonne – Francia)
Denis Menjot
(Université Lyon 2 – Francia)
María Giuseppina Muzzareli
(Università di Bologna – Italia)
Gherardo Ortalli
(Università Ca'Foscari di Venezia – Italia)
Geo Pistarino (†)
(Università di Genova – Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. – Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. – Francia)
María Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid – España)

Comité de Redacción
María Silvia Delpy
(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Nelly Egger de Iölster
(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Renan Frighetto
(Universidade Federal do Paraná – Brasil)
Ariel Guiance
(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)
Silvia Magnavacca
(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)
Ofelia Manzi
(Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Nelly Ongay
(Universidad Nacional de Cuyo – Argentina)
Flocel Sabaté
(Universitat de Lleida – España)
Pablo Ubierna
(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y
CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)

Director: *Dr. Ariel Guiance*

Vicedirector: *Dr. Luis Borrero*

Coordinador del Area de Investigaciones Medievales: *Dr. Pablo Ubierna*

Correspondencia y suscripciones a:

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
Saavedra 15-5º piso – C1083ACA Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216
imhicihu@conicet.gov.ar

© Los Autores

Revistas **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

LOS JUDÍOS ENTRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA EDAD MEDIA

LOS JUDÍOS ENTRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA EDAD MEDIA

Daniel Boyarin desliza –en el trabajo que forma parte de este dossier– que la conclusión de su investigación no es negar la existencia del *judaísmo* en el siglo XII, sino la ausencia, al menos para ciertos autores del período, del concepto *judaísmo* tal como lo entendemos en la actualidad. Las palabras de Boyarin pueden resultar extrañas al lector, pero se insertan en la polémica en torno a si es viable y justificado hacer una historia de los judíos desde la Antigüedad hasta la actualidad.

Efectivamente, considerar que Filón de Alejandría, el rabino Meir, los judíos visigodos convertidos forzosamente y Yehuda Halevi pueden ser agrupados en un mismo colectivo requiere un esfuerzo intelectual importante, no siempre exitoso. De hecho, mucho se ha debatido sobre la forma de clasificar a los grupos judíos en la Antigüedad y el Medioevo. Establecer la identidad y las características de quienes se llamaban a sí mismos judíos –o eran catalogados así por otros– es una tarea verdaderamente difícil.

Desde nuestra perspectiva, estudiar a los judíos requiere conocer el contexto histórico en el que estos vivieron. Su historia no puede concebirse, entonces, como el derrotero de un grupo aislado en su medio. De hecho, en ocasiones es imposible reconstruir sus vidas sin apelar a fuentes externas. El caso visigodo, debido a la escasez de registros arqueológicos y epigráficos relacionados con los judíos y la no supervivencia de textos producidos por estos, lleva inexorablemente a recurrir a fuentes cristianas. En este sentido, el trabajo de Johannes Heil presentado en este volumen explora con rigor los problemas que implica la recuperación de la historia judía en el reino visigodo.

El trabajo del Heil es central por diversas razones. En primer lugar clarifica –sin caer en el escepticismo– lo arduo que es usar fuentes cristianas para recuperar la historia judía del período. A partir de estas es difícil conocer con precisión la interacción con los cristianos, pero aún más complicado es acceder a las prácticas culturales de los judíos. En tal sentido Heil analiza los elementos disponibles para comprender qué tipo de judaísmo existía en Hispania entre los siglos VI y VII. Así, considera que –lejos de una penetración temprana del rabinismo en la región– es posible detectar una cultura judía separada y particular que involucraría a Hispania y al sur de Galia. A partir de un concienzudo y original análisis de las escasas fuentes que legaron las diásporas occidentales de la Antigüedad Tardía, entre las que resalta el *Liber Antiquitatum Biblicarum*, el autor refuerza la noción de un perfil cultural específico –y no rabínico– de los judíos hispanos. Vale la pena resaltar la fuerte

propuesta motorizada por Heil en relación al *Liber Antiquitatum Biblicarum,* al cual ubica –contra lo comúnmente afirmado– en el marco de una cultura judía latina e hispana del período tardoantiguo.

Dependiendo inexorablemente de fuentes cristianas –por la propia naturaleza de la evidencia–, Gilvan Ventura da Silva investiga la interacción entre judíos y cristianos en la Antioquía de fines del siglo IV. Al desmontar el discurso de la *Ecclesia triumphans* –apoyándose también en investigaciones arqueológicas–, Silva aborda las homilías contra judíos de Juan Crisóstomo (347–407 d.C.). Rastrea, específicamente, las referencias a festividades judías en las homilías del obispo, revelando una comunidad pujante con capacidad de atracción sobre el grupo cristiano. Según Silva, las propias homilías demuestran conocimiento de las prácticas mosaicas, como puede observarse en la mención al *matzá* y a *Pesaj.* Bien resalta el autor la estrategia crisostomiana de vincular todas las celebraciones judías con Jerusalén, enfatizando la destrucción de esta y, por ende, la imposibilidad de continuar con el ritual judaico fuera del contexto palestino. En este caso vemos, como anticipamos, la importancia de analizar la historia de los judíos en el contexto general dado que Silva demuestra cómo la estrategia del obispo se relaciona con la operación eclesiástica de reforma de la *polis* tardoantigua orientada a transformar la ciudad en un espacio cristiano. Crisóstomo, al construir discursivamente un vínculo indisoluble entre judíos y Jerusalén, aspira a romper la ya cimentada integración de las festividades judías a la dinámica citadina antioquena.

El trabajo de Céline Martin –volvemos al período visigodo– es otra muestra palpable de cómo el estudio de los colectivos judíos no solo debe ser iluminado por el análisis de otros grupos religiosos contemporáneos sino también de cómo sirve para comprender dinámicas más amplias. Así, Martin, en la más innovadora lectura que se ha escrito acerca la excepción narbonense a la esclavización de los judíos decretada por el XVII concilio de Toledo, subraya los tensos vínculos existentes entre el ducado narbonense y la monarquía visigoda. En primer término, pone en entredicho las explicaciones tradicionales: razones fiscales, fuerza numérica de los judíos narbonenses, extensión de la peste en tal provincia con sucesivo cataclismo demográfico. En segundo lugar, propone dos explicaciones alternativas. Por una parte, la tensión que generaba en la monarquía enviar un ejército a la provincia gala para hacer cumplir la esclavización. Precisamente, las fuerzas militares se encontraban mermadas por diversas razones, a lo que se sumaba el temor a una nueva deserción, tal como se había vivido –en la propia narbonense– durante la rebelión contra Wamba. La segunda solución sugerida por Martin se relaciona con las mencionadas tensiones entre las elites narbonenses y la monarquía visigoda. La esclavización de los judíos de la región hubiera implicado dotar de más recursos al *dux* local, con los que este podría aumentar su autonomía. La excepción narbonense permite, entonces, iluminar una historia más amplia: la de los vínculos entre esas elites regionales y la monarquía visigoda.

En ciertas coordenadas espaciotemporales de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media sí es posible emplear fuentes producidas por judíos para reconstruir tanto las dinámicas internas de las colectividades conformadas por estos, como la interacción con otros grupos religiosos. A diferencia de Europa Occidental, desde donde no nos han llegado textos escritos por los colectivos mosaicos entre los siglos II y IX, tanto la tierra de Israel como Mesopotamia fueron testigos de una prolífica producción escrituraria. Efectivamente, el movimiento rabínico se caracterizó por elaborar una gran cantidad de textos que terminaron estructurando no solo al grupo rabínico sino, aunque gradualmente, a los restantes judaísmos. Pero establecer la medida en que el material escrito fue utilizado durante la Antigüedad Tardía en detrimento de la tradición oral, no es tan simple como se solía concebir.

El trabajo de la Catherine Hezser se encuadra, precisamente, en esa problemática. La historiadora desarticula, en primer lugar, la idea de que los rabinos de la Antigüedad Tardía puedan ser considerados como parte de una cultura libresca. En efecto, existía una tendencia entre las primeras generaciones rabínicas a evitar la palabra escrita. Fue la eficiencia de la producción y circulación de textos cristianos la que habría motivado a los rabinos, según Hezser, a decidirse a convertir la palabra viva en palabra escrita. Pero el proceso fue gradual y no estuvo libre de dificultades. En efecto, la autora pone en evidencia que la base de las discusiones fue la tradición oral, al menos hasta una temporalidad posterior a la escritura del *Talmud de Babilonia* (ss. VI-VII), no solo por su prestigio sino también por la exigua cuantía de escritos que circulaban. En tal sentido, el maestro era la fuente principal de los discípulos dado que, en la mayor parte de los casos, ni siquiera se podía acceder a copias de tratados de la *Mishná.* Pero Hezser va más allá: sostiene que muy pocos rabinos habrán tenido acceso a copias del *Tanaj* –incluso de la *Torá*–. Las escasas copias que existían, por su parte, solo serían leídas en el marco de la liturgia de la sinagoga y no se empleaban cotidianamente para ser estudiadas. Concluye la autora que solo en el período postalmúdico –con la escritura efectiva de grandes documentos rabínicos en el marco de grandes academias– la cultura de los rabinos se centró en la lectura e interpretación de textos escritos. El aporte de Hezser es vital ya que permite recalibrar nuestra mirada del mundo rabínico, generalmente asociado a una cultura libresca.

Cerramos la presentación de este *dossier* con el trabajo de Daniel Boyarin quien, en una exquisita exposición que conjuga lo filológico y lo histórico, pone en tela de juicio la existencia –en la cosmovisión de dos hombres judíos del siglo XII– de la noción de *religión,* así como también de la misma idea de *judaísmo,* en tanto concepto que expresa una religión orgánica tal como la entendemos en el presente. Boyarin analiza *El Kuzari* de Yehuda Halevi (*ca.* 1070–*ca.* 1141), tanto en su versión árabe original como en la traducción al hebreo realizada por su contemporáneo Yehuda ibn Tibón (*ca.* 1120-*ca.* 1190).

No solo indaga el vocabulario de cada uno de los escritores sino que evalúa la traducción con el fin de rastrear qué entendían tales hombres medievales cuando decían *dīn* o *shariʿa* en árabe o *dat, Torá* o *nimus* en hebreo. El autor considera, luego de una larga y compleja disquisición que invitamos a abordar en detalle, que no existe palabra en el texto árabe de Halevi ni en su equivalente hebreo de Ibn Tibón que se aproxime a las nociones modernas de religión o judaísmo. No obstante, subraya que, en Ibn Tibón, puede percibirse una potencial deriva hacia un uso similar a *religión* cuando emplea, aunque esporádica y no sistemáticamente, el vocablo hebreo *emuná,* probablemente influenciado por el uso cristiano de la idea de fe. En definitiva, Boyarin nos recuerda una vez más la importancia de trabajar con las fuentes en su idioma original, evitando traducciones que tiendan a impregnar los documentos con concepciones y lecturas que pertenecen a otro tiempo. La comparación con un texto cristiano del siglo X en torno a la conversión de la Rus de Kiev (donde sí se observa una clasificación que divide el origen étnico y geográfico, por un lado, y la fe por el otro) refuerza la posición del autor.

Hasta aquí, los trabajos que componen este *dossier* sobre judaísmo tardoantiguo y medieval. Es un orgullo para *Temas Medievales* poder presentar aportes de estos especialistas de vastísima trayectoria. Personalmente agradezco a ellos el haber confiado en la revista para conformar este conjunto de artículos que parece expresar –por su diversidad lingüística y temática, así como también por la heterogénea procedencia de quienes escriben– la propia complejidad de la historia de los judíos que sus textos analizan.

Rodrigo LAHAM COHEN
(IMHICIHU-CONICET/UBA/UNSAM)

DĪN COMO *TORÁ*: ¿"RELIGIÓN JUDÍA" EN *EL KUZARI*?[1*]

Daniel BOYARIN
(UC Berkeley)

Introducción

El libro conocido en hebreo como *El Kuzari*, escrito en España por el rabino Yehuda Halevi hacia el siglo XII, es uno de los textos icónicos del período. En árabe, su lengua original, es denominado כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלד'ליל, usualmente traducido con el vocablo inglés *religion* como *The Book of Refutation and Proof of the Despised Religion*. Quienes, al día de hoy, lo traducen al hebreo, optan por דת (*dat)* para el árabe דין (*dīn*), del mismo modo que los traductores al inglés escogen *religion,* presuponiendo esto que debe ser cuestionado y demostrado, esto es, qué quisieron expresar el autor de *El Kuzari* y su traductor contemporáneo, el rabino Yehuda ibn Tibón (1120-1190) cuando emplearon los términos *dīn* y *dat* respectivamente. Dicho de otro modo, ¿cómo utilizaron ellos tales vocablos? No queremos apelar a usos modernos para interpretar estos textos medievales ya que nos arriesgaríamos a sepultar su universo lingüístico-cultural bajo los escombros del significado moderno, algo muy contrario a una arqueología. La hipótesis que desarrollaré en este artículo es que el término judeo-árabe *dīn* corresponde mejor a *nomos* tal como fue utilizado por Josefo y, *mutatis mutandis*, también a la noción de *Torá.* Evidencia clara para tal afirmación se halla en la traducción de *El Kuzari* al hebreo por parte de ibn Tibón[2].

[1*] Por expreso pedido del autor hemos traducido al español el texto original, remitido en inglés a esta revista con el título "Dīn as Torah: "Jewish Religion" in the *Kuzari*?". La traducción fue realizada por Rodrigo Laham Cohen.

[2] Para la traducción al hebreo de Ibn Tibón, he utilizado *Yehudah HaLevi. The Kuzari: In Defense of the Despised Faith,* recientemente traducido por N. Daniel KOROBKIN (Jerusalén y Nanuet, Feldheim Publishers, 2009); *Judah Hallevi's Kitab al Khazari*, traducido por Hartwig HIRSCHFELD (Londres, Routledge, 1905). Para el árabe he consultado *Yehudah Halevi, Sefer Hakuzari: Maqor Wetargum*, editado y traducido por Yosef ben David QAFIH (Tel-Aviv, Mekhon Mishnat ha-Rambam, 1996). También he tenido el gran privilegio de haber podido consultar la (aún no publicada) traducción del árabe por el Profesor Barry S. Kogan, a quien agradezco. Mis traducciones del texto árabe siguen a Kogan, excepto cuando he percibido que utilizaba terminología anacrónica –tal como "religión"– cuestión que, como se verá, es la novedad de mi investigación en esta oportunidad.

¿*Dīn* significa "religión"?

Dīn (en plural *adyān*), generalmente equivalente al hebreo *dat*, es una de las palabras en árabe más comúnmente traducidas como "religión". Sin embargo, tal como fue demostrado en investigaciones recientes, su utilización en el mundo islámico tardoantiguo y temprano medieval sugiere, más bien, costumbres o tradiciones normativas (tanto las concebidas como divinas como las que no). El término se asocia vagamente con la religión, pero en el Corán significa el modo de vida que los musulmanes rectos deben adoptar para cumplir con la ley divina (Corán y *sunnah*) o la *shari'a* y el juicio divino o recompensa que toda la humanidad debe inevitablemente enfrentar, sin mediadores, antes Dios[3]. Nótese que, así como el concepto de *nomos* en Josefo, *dīn* incorpora la totalidad de las prácticas humanas prescriptas, incluyendo aquello que debemos dividir entre prescripciones rituales y ley civil. Su uso en *El Kuzari* y en la traducción de ibn Tibón indica una semántica mucho más compleja que lo que supone la reducción a "religión" o a "ley". Un término que introduciré en esta discusión es el de *Doings* ("actos"), vocablo que ciertos arqueólogos están utilizando para indicar todo tipo de prácticas, verbales y corporales, que marcan el modo de vida de determinado colectivo humano[4]. La virtud de este término está en su relativa neutralidad y en su singularidad respecto de otras categorías contemporáneas, al mismo tiempo que resulta opuesto a términos como "religión", "etnicidad" y otros similares.

Comencemos la investigación semántica:

> *Ellos me han preguntado qué tengo para decir que refute y responda a aquellos que disienten de nosotros, tanto filósofos como hombres de las torot [árabe* אלאדיאן*, (al-adyān)] y minim que disienten de la mayoría de Israel. Y he recordado aquello que había escuchado de los argumentos del sabio que estaba con el rey de los jázaros, quien ingresó al dat [árabe dīn] de los judíos hoy hace cuatrocientos años, tal como está escrito y es conocido a partir de las crónicas [1:1].*

[3] Cf. Reinhold GLEI y Stefan REICHMUTH, "Religion between Last Judgement, Law and Faith: Koranic Dīn and Its Rendering in Latin Translations of the Koran", *Religion*, 42/2 (2012), 247–271. Se trata de un artículo importante, pero pienso que no enfoca suficientemente los matices del uso de la palabra *religio* en el latín antiguo. No tengo en claro en qué se han basado cuando sostienen: "Contrary to widespread assumptions, the emergence of a generalized uncountable notion ('Kollektivsingular') 'Religion' could be traced here for Latin already to the 1st century BCE" (p. 268). En oposición, debe remarcarse que utilizar pasajes del árabe y traducir *dīn* como religión difícilmente constituye argumento sobre su uso (véase, por ejemplo, p. 256). Aparte de estas objeciones, es instructivo señalar que, según Gleis y Reichmuth, parece ocurrir un cambio decisivo en el uso y traducción de *dīn* en la temprana modernidad (pp. 265-266). Véase, sobre este tema, lo expuesto por Carlin Barton en Carlin BARTON y Daniel BOYARIN, *Imagine No Religion: How Modern Categories Hide Ancient Realities*, Nueva York, Fordham University Press, 2016.

[4] Para este término, véase Severin M. FOWLES, *An Archaeology of Doings: Secularism and the Study of Pueblo Religion*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2013.

La traducción de ibn Tibón en este caso es fascinante. Por אלאדיאן, [*al-adyān*], el plural de *dīn*, traduce, en primer lugar, *torot*. Mi sugerencia es que, cuando Halevi contrasta los filósofos con los adherentes de *al-adyān*, ibn Tibón entiende que quiso referirse a los adherentes de la religión revelada o Escrituras, o sea las *torot*. *Torot* debe, como mínimo, representar a las Escrituras en este contexto. Sin embargo, en IV, 3, ibn Tibón vuelve a utilizar *torot* cuando Halevi incluye a los filósofos entre los adherentes de *al-adyān*. En la ocasión en que Halevi alude específicamente a los cristianos y musulmanes [*al-naṢārá wa al-muslimūn*] ibn Tibón traduce la palabra como pueblo de *torot*. Por otro lado, cuando el rey entra en el דין אליהוד [*fi dīn al-yahud*], que incluso ibn Tibón traduce como *dat,* lo más plausible es sugerir que, para él, *dat* significa lo que *dīn* simboliza en el Corán: el modo de vida, los "actos" de la gente, propios de todos los pueblos, sean correctos o incorrectos. En otras palabras, sugiero que, para ibn Tibón, dado que tanto *dat* como *torá* pueden traducir a *dīn*, están cerca de ser sinónimos en su lenguaje, con la salvedad de que *torá* debió ser usada cuando contrastaba una *dat* que es revelada con una *dat* que pretende ser el producto de la razón. La traducción como "religión", tanto del original árabe como del hebreo de ibn Tibón, oscurece considerablemente este punto.

Existe, además, un texto absolutamente determinante para el sentido de "pueblo de *torot*". En respuesta a la afirmación del Kuzari de que los indios poseen construcciones que tienen cientos de miles de años de antigüedad y de que, por consiguiente, la pretensión de los judíos de que el mundo es de reciente creación es falsa, el *jaber* –el rabino, personaje judío de *El Kuzari*– remarca:

> *"Esto hubiera menoscabado mi fe si hubiese estado fundado en una opinión confiable o en un libro [árabe: kitāb] que hubiera obtenido acuerdo general, sin controversia, según una cronología convenida, pero este no es el caso. Este [el pueblo de los indios] es un pueblo indisciplinado y no posee crónicas claras y enfurece a los pueblos de torot [árabe:* אלאדיאן אהל*, ahl al-adyān] con estos asuntos, del mismo modo que los exaspera con sus estatuas, sus ídolos y sus trucos. Y ellos pretenden que estos [estatuas, ídolos y trucos] los ayudan y ridiculizan a quienes dicen que tienen un libro de Dios. Ellos han escrito pocos libros, compuestos por individuos. La mente débil será seducida por ellos como sucede con unos pocos libros astrológicos que reivindican fechas que se remontan diez mil años [y otros libros sin sentido, de los nabateos]" [1:61].*

Aquí el sentido de "pueblo de *torot*" que ibn Tibón da a *ahl al-adyān* de Halevi es absolutamente claro dado que tenemos su preciso antónimo, los "paganos" de la India. Por lo tanto esto debe significar, al menos por extensión, algo como *Ahl al-Kitāb*.

El próximo texto complica esta propuesta:

> *Él tuvo el mismo sueño muchas veces, como si un ángel le hablara y le dijera: "Tu intención agrada al creador pero tus actos no". Y él era muy devoto de la liturgia de la torá [árabe: dīn] de los jázaros, al punto que él mismo solía oficiar en el templo y ejecutar los sacrificios con todo su corazón.*

Resulta misteriosa, al menos para mí, la razón por la cual ibn Tibón, de repente, tradujo *dīn* como *torá* en lugar de emplear *dat*. En oposición a los textos que hemos observado hasta aquí, donde en cualquier caso *torot*, el plural de *torá*, parece siempre aludir a cristianos y musulmanes –y es opuesto a paganos– en este caso la devoción del rey de lo jázaros es también una devoción a una *torá* (otra vez, en árabe, *dīn*). Siendo tal vez demasiado sutil, me veo tentado a sugerir que este es un signo relacionado con el rey jázaro quien, aunque nominalmente un pagano, ciertamente parece ser un monoteísta, uno que escucha las palabras de Dios comunicadas en sueños, recibiendo el mensaje según el cual sus intenciones son adecuadas pero no así sus acciones, por lo que, tal vez, dichas intenciones son dignificadas con el nombre *torá* por el traductor.

En la continuidad del pasaje, leemos:

> *Él solía dedicarse a tales actos y sin embargo un ángel aparecía por las noches y le decía: "Tu intención agrada al creador pero tus actos no". Y esto lo llevó a investigar las emunot y las datot [árabe: al-adyān waʾal-nihāl] y al final él judaizó [árabe: wa tahwwad][5]; él y la mayor parte de la nación de los jázaros [1:1]*

Tal vez, según sugiero, este texto provee algún sustento a la noción de que, cuando ibn Tibón escribió *torá* para la anterior devoción del Kuzari, es precisamente esta devoción al creador, en simultáneo con el deseo de encontrar la verdad para la práctica deseada, la que, paradójicamente, se traduce como *torá*. Un punto que puede iluminar esto es la traducción de אלאדיאן ואלנחל [*al-adyān wa'al-nihāl*], en el texto de Halevi, como "las *emunot* y las *datot*" en el escrito de ibn Tibón. Parece claro que aquí *datot* es la traducción, tal como se hace frecuentemente, de *adyān*, mientras que *emunot* la de *nihāl*, que normalmente significa en árabe "sectas" (sentido también dado, presumiblemente, por Halevi). Esto solo puede indicar los actos de judíos, cristianos y musulmanes. Ibn Tibón, al parecer, no deseaba usar (o no poseía en su vocabulario hebreo) un término que significara "sectas" y optó, por consiguiente, por *emunot*, no entendidas aquí como principios religiosos individuales, como en Saʻdya Gaon, sino como sistemas de creencias que

[5] ותהוד

forman grupos, curiosamente análogos al sentido de *faiths* en inglés moderno. No estoy seguro qué conclusiones sacar de esto, excepto sugerir tal vez algún tipo de intento cristianizante de categorización, por fe, de parte de ibn Tibón, intento que puede tener algún significado adicional en la continuidad de nuestro estudio –ver más abajo–.

En cualquier caso, en el siguiente pasaje, la semántica de *torá* para ibn Tibón parece nuevamente bastante clara, dado que él –algo típico de escritores judíos en árabe y traductores del árabe al hebreo– utiliza también *torá* para el término árabe *shariʿah*: "El sabio [ismaelita] respondió: 'Aquí en efecto han ocurrido milagros por su mediación [del profeta], pero ellos no son un signo necesario para la aceptación de su *torá* [*shariʿateh*]"[6]. El Kuzari responde que no es lógico que la gente acepte, sin milagro alguno, las palabras de un profeta como genuinamente provenientes de Dios, a lo que el sabio ismaelita responde:

> *"Miren, el libro de nuestra torá [árabe, kitābana] está repleto de palabras de Moisés y de los hijos de Israel y nadie niega lo que Él hizo al faraón y que Él abrió el mar y rescató a sus elegidos y ahogó a aquellos con los que estaba enojado y dejó caer para ellos el maná y la codorniz que los alimentó por cuarenta años en el desierto y que Él habló con Moisés en el Monte Sinaí…, todo esto es bien conocido y célebre, y nadie imagina que esto fue realizado con trucos o que fue imaginado" [1:9]*

A lo cual el Kuzari responde: "'Veo que necesito preguntar a los *yehudim*, que son el remanente de los hijos de Israel, porque yo veo que ellos son el argumento y la prueba para cualquier *baʿal dat*[7] de que el creador tiene una *torá* [*shariʿah*] en el mundo" [1:10]. Ibn Tibón traduce, en este caso, dos términos árabes diferentes como *Torá,* שריעה [*shari'a*] y כתאבנא [*kitābana*], "nuestra *torá*" –en la boca de un sabio islámico–, más precisamente, el Corán. Aunque el Kuzari, con bastante lógica, llega a la conclusión de que si, la evidencia de la naturaleza divina del Corán proviene del hecho de que refiere a Moisés y a los milagros que nadie niega, entonces debe ir directo a la fuente, a los *yehudim* y a su *Torá*; ibn Tibón traduce al hebreo ambos términos árabe-musulmanes como *torá*, a los que entiende casi como sinónimos. En ocasiones, su traducción de *dīn* como *torá* cuando refiere a la Escritura revelada de los pueblos del Libro, sugiere particularmente que tal palabra también pertenece al más amplio sentido de *torá* como *nomos,* al modo de vida de un pueblo, en el caso de la *torá* específicamente y, en esta

[6] Es interesante observar que, cuando Halevi cita un verso de la *Torá,* se refiere a él en árabe como אלתוראה [*al-tawrah*] (1:99).

[7] Según el texto de Qafih, esta combinación carece de un *Vorlage* árabe, pero probablemente atestigüe una lectura alternativa. El término puede ser leído como "poseedor de la ley divina" o algo similar.

ocasión para ibn Tibón, un modo de vida revelado por Alá.

Sin embargo, las expectativas del Kuzari de ser ampliamente recompensado por sus esfuerzos en consultar a un *yehudi* parecen quedar rápidamente frustradas:

> *Cuando uno de los sabios de los yehudim vino, el Kuzari le preguntó sobre su emuná [*אעתקאדה *tikādah]. El sabio comenzó: "Nosotros creemos en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob [*אסראיל*, árabe Israel], quien sacó a los hijos de Israel de Egipto con señales, maravillas y viajes, los alimentó en el desierto y les dio la Tierra de Canaán después de que pasaran a través del mar y del Jordán con grandes milagros y envío a Moisés con su Torá [shariʿateh] y miles de profetas después de él que les advirtieron sobre su torá [shariʿateh] y las buenas recompensas para el que la cumpliera, así como duros castigos para el que la denegara. Y nosotros creemos en todo lo que está escrito en la torá, y los asuntos son extensos". Entonces el Kuzari responde: "Yo estaba en lo correcto cuando había decidido no consultar a un yehudi, porque yo sabía que su memoria [tradición] se había perdido y su sabiduría había disminuido, porque la degradación y la pobreza no habían dejado en ellos característica positiva alguna. Tú debiste haber dicho, Oh yehudi, que crees en el Creador del mundo que lo organiza y lo conduce, y que te creó y te sostiene y discursos similares a este, que son comunes a cualquiera que tenga dat, y por lo que se persigue la verdad y el deseo de emular al Creador en su rectitud y sabiduría" [1:11-12].*

El cambio de אעתקאדה [*itikādah*] –opiniones, en árabe– al singular *emuná* en hebreo, parece nuevamente indicar un planteo de ibn Tibón, quien tiende al uso cristiano de "fe". El término árabe traducido en este caso por ibn Tibón como *dat* es nuevamente *dīn*, lo que parece aquí ser semánticamente señalado como diferente a שריעה [*shariʾa*], *torá*, tal vez como la *Torá* particular frente al genérico/universal *dīn* (hebreo *dat*). El *jaber* está usando este último término, claramente, para referir a la *Torá* revelada por Moisés mientras que el Kuzari parece considerar esto como cierto tipo de particularismo que, en realidad, contradice aquello que tiene un poseedor de un *dat*: un tipo de deseo universal por la verdad y por la *imitatio dei*. El *jaber* inmediatamente vuelve en nombre de la *Torá* revelada: "De lo que usted habla es la *dat* lógica [*ʾal-dīn ʾal-qiāsī ʾal-siāsī*][8], a la cual lleva la especulación y en la cual caben muchas ambigüedades. Porque si usted pregunta a los filósofos sobre ella, encontrará que no acuerdan en una práctica y en una opinión" [1:13]. Por tanto, se

[8] Kogan lo traduce al inglés como "the syllogistic, governmental religion". Uno podría preguntarse por qué ibn Tibón no tradujo *ʾal-siāsi*, a menos que se trate de un simple error.

necesita claramente la revelación, *torá*. *Torá* es, entonces, un caso especial de *dat*.

El próximo texto ilustra esta interrelación entre *dat* y *torá* [*dīn* y *shariʿa*], aún más compleja desde el punto de vista de los célebres filósofos:

> *El filósofo dijo: "Una vez que ha internalizado este tipo de emuná*[9]*, no se preocupe por cuál torá [shariʿah] debe usted observar [*שרע תשרעת*] o por cuál dat [dīn] o cuál práctica o qué discurso o qué lenguaje debe utilizar para exaltar; o invente para sí mismo un dat [dīn] en aras de la sumisión y, para exaltar y alabar, para conducir sus conductas personales y aquellas de su familia y de aquellos de su ciudad, siempre y cuando ellos crean en usted y lo escuchen. O tome para sí mismo el dat de los nimusim hasikhliim que los filósofos crearon. Pero ponga su intención y oriéntese a la pureza de su alma" [1:1].*

Del texto de ibn Tibón se entendería que *torá* [*shariʿah*] y *dat* [*dīn*] son, en efecto, dos cosas diferentes: la primera, de hecho, parece una vez más referir a la escritura revelada (aunque el filósofo aparentemente rechazaría tal pretensión por los mismos motivos que está anticipando en este caso) y la segunda a aquella que es lógica, dado que se puede crear para uno mismo un *dat* o tomar la que los filósofos ya habían creado[10]. Ahora bien, *dat* en todos estos casos es la traducción hebrea, por parte de ibn Tibón, de *dīn* en el original árabe. A mi juicio, este párrafo impide la traducción de *dat* como "religión" dado que, más allá de lo que entendamos por "religión", esta no es comprendida (excepto en el *New Age*) como algo que una persona simplemente construye para sí mismo o deriva de una lógica filosófica. Incluso un filósofo debe usar un lenguaje que sus interlocutores comprendan. Una disciplina o un conjunto de prácticas parecen una lectura mucho más plausible en este caso.

Un enigma semántico adicional ha sido introducido aquí, a saber, el término *nimusim* (representando el griego *nomos* en el plural hebreo) que ha sido usado en la jerga de los filósofos para indicar reglas, modos y formas de vida. Esta es, por supuesto, una palabra con un pasado, cognada, así como ocurre con *nomos* cuando es usada tanto en la *Septuaginta* como en Josefo (y en otros escritores del ámbito judeo-griego, por ejemplo Pablo) para traducir *Torá* al griego. La palabra retorna ahora desde el griego al hebreo y al árabe (cristiano y judío). En contraposición a su uso en el judeo-griego como *Torá,* en su resonancia judeo-árabe generalmente significa normas de conducta

[9] Una vez más, el árabe señala אעתקאדה [*itikādah*].

[10] Véase la distinción en *Kalām* (teología islámica racional) entre "obligaciones intelectuales" y "obligaciones tradicionales", tal como fue explorada por Ehud KRINIS, "The Arabic Background of the *Kuzari*," *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 21 (2013), 20–22.

establecidas por los humanos (así como, incidentalmente, sucede en el hebreo moderno) y se opone a *torá*.

Encontramos nuevamente este vocablo, en muchas ocasiones, en el Kuzari y, entre otros, en el propio rabino. Intentemos ahora determinar un sentido completo de su uso:

> *Dijo el* jaber*: "Así es como era la gente antes de Moisés. Excepto por unos pocos, ellos fueron seducidos por los* nimusim *[árabe* nawāmis*] de las estrellas y la naturaleza, e iban de un* nimus *a otro* nimus *[*min nāmūs ilā nāmūs*], y de un dios a otro dios, y es incluso posible que ellos siguieran muchos de los [*nimusim*] y que olvidaran al líder y gestor que los puso [a los* nimusim*] para beneficio de ellos, creyendo que [los* nimusim*] producían beneficios aunque, en efecto, causan daño dependiendo de la preparación y del momento. El beneficio proviene de la palabra de Dios y el daño de su ausencia" [1:79]*

Halevi (o, mejor dicho, su personaje, el *jaber*) está tratando de convencer al lector de que, sin revelación o sacrificio, los actos cultuales son inútiles. Al principio de la sección, él presenta una elaborada parábola sobre un tonto que irrumpe en el gabinete de un doctor y distribuye drogas a diversas personas sin saber qué drogas son para cada enfermedad, cuánto suministrar, etc., de modo que, al final, muchos pacientes mueren. Algunos, sin embargo, observando que cierta droga es muy eficaz para un paciente en particular, ahora la quieren para sí mismos, conociendo muy poco cuán específica es su eficacia. Halevi, entonces, compara a la gente antes de la revelación con aquellos pacientes y sus necios sacerdotes. Ellos, observando que ciertas personas tenían éxito, pensaban que sus *nawāmis* (hebreo *nimusim*) debían ser los que causaban su prosperidad y, de tal modo, eran seducidos a seguirlos, pero cuando sus lealtades eran transferidas de un *nimus* a otro, e incluso de un dios a otro, olvidando al creador de tales *nimusim* y quien los utilizaba (el doctor), pensaron que las prácticas en sí mismas eran la causa de los beneficios, pero los *nimusim* causan daño cuando no son aplicados correctamente. El beneficio proviene de la Palabra de Dios y no solo de sus prácticas y el daño de su ausencia.

Esta analogía, en contraposición a otras que crea Halevi, es muy fuerte y reveladora. Está argumentando que la sinceridad del Kuzari y su culto, en muchos aspectos aparentemente idéntica al culto israelita, puede, sin embargo, generar efectos adversos, así como los medicamentos eficaces, cuando no son prescriptos correctamente, pueden causar un gran daño al cuerpo. Ahora bien, mientras que en el inicio del pasaje parece como si él se estuviera refiriendo a las instituciones –llámeselas "religiones" si se quiere– hacia el final es absolutamente claro que los *nimusim* no son las instituciones sino

las prácticas particulares, análogas a drogas y terapias específicas. Así, los *nimusim* tampoco pueden claramente interpretarse como "religiones".

El siguiente pasaje extiende y, en algún punto, complejiza este uso:

> *Dijo el Kuzari: "Volvamos a nuestro tema principal. Instrúyame: ¿Cómo comenzó su* torá *[árabe:* dīnukum*]? ¿Cómo se expandió y fue aceptada? ¿Cómo las opiniones que, en principio estaban divididas, se unieron? ¿Cuántos años tomó a la* emuná *[*al-dīn*][11] fundarse y construirse hasta ser completamente fuerte? Porque los principios de las* datot[12]*, sin dudas, [son establecidos] por individuos, quienes se fortalecen a sí mismos para diseminar aquello que Dios quiere que sea mostrado; ellas crecen, tanto ayudadas por su mismo poder o a causa de que surge un rey que las ayuda y fuerza a las masas en relación a ese asunto".*
>
> *Dijo el* jaber*: "Solo los* nimusim *[*al-nawāmis*] racionales, que comenzaron con gente, han surgido y se han desarrollado de esta forma y cuando son exitosos, él [que creó el* nimus*] dirá que fue ayudado e instruido por el Creador y cosas por el estilo, pero el* nimus *[*al-nāmūs*], cuyo origen proviene del Creador, surge repentinamente cuando Él dice; '¡Sea!', como dijo 'que exista', durante la Creación del mundo". [1:80-81].*

El mismo Kuzari presenta una perfectamente racional, histórica –uno debería decir casi moderna– narración del origen y el desarrollo de las *datot*. Nótese nuevamente que ibn Tibón es reacio a traducir el árabe דין [*dīn*] de otro modo que no sea *Torá* cuando se refiere a aquella de los judíos. El rabino, predeciblemente hasta aquí, argumenta que la narrativa sobre cómo nació el *dīn* y cómo se generalizó y se fortaleció, solo se aplica al tipo lógicamente derivado y racional de un *nimus*, pero el *nimus* revelado simplemente se convierte en una realidad con la propia creación de sí mismo. No es ni inventado por un ser humano ni requiere ningún proceso histórico para explicar su advenimiento o éxito. Cualquiera sea el modo en el que quisiéramos glosar נימוס\נאמוס, dado que alude en una ocasión a la racionalidad derivada de las prácticas de los filósofos y en otra a la *Torá,* en ningún caso parece coincidir con término europeo moderno alguno, incluyendo "religión". Más bien, parece un término que abarca ambos *nimusim*, por un lado la *Torá* y por el otro un modo de vida integral –los actos– de un pueblo dado; este último, generalmente presentado como

[11] Aquí, nuevamente, podemos observar la reluctancia de ibn Tibón a usar *dat* en referencia a los judíos.

[12] לאן מבאדי אלמלל [*leanna mabādi'a al-milal*], que puede entenderse como "el comienzo de las comunidades". Qafih presenta en este caso el hebreo עמים, traducible como pueblos o naciones. Es significativo que ibn Tibón eligió *datot* para esto, pero no tengo claras aún todas las implicancias de esta decisión.

derivado lógicamente de la acción humana y, aquél –*Torá*– como revelado por Dios.

Un ejemplo final sobre el empleo de *nimusim* en este trabajo podrá iluminar su uso. Después de una elaborada (y no particularmente iluminada) parábola acerca de un grupo de personas perdido en el desierto, algunas de las cuales encuentran el camino a la India donde son reconocidas por el rey y por el resto de la población e invitadas a condición de que todos observasen las reglas del monarca de la India, el *jaber* continúa y dice:

> *"Los (dueños de) los otros* nimusim[13] *no vieron nada de esto pero les dice: 'Reciban el culto del rey de India al igual que hicieron aquellos colaboradores y luego de la muerte arribarán al Rey y, si no lo hacen, él se alejará de ustedes y los torturará después de su muerte'. Algunos de ellos dijeron: 'Nunca nadie había venido hacia nosotros para decirnos que, después de la muerte, hay un paraíso o un infierno', pero la mayoría de ellos prefirió una ordenada y armoniosa sociedad y aceptaron el culto. Sus esperanzas en la recompensa fueron interiormente débiles pero externamente fuertes y fieles y ellos se agrandan y glorifican con su fe sobre los ignorantes" [1:109].*

En la solución de la parábola, tal como está, se nos cuenta que el rey de la India es Dios, el vagabundo que lo encontró, Moisés, y los colaboradores, los profetas hebreos, los cuales fueron a otros pueblos y les contaron la historia, gracias a la cual aceptaron el *nimus* de los israelitas y abandonaron sus otros *nimusim*. Es fascinante notar que, de acuerdo a Halevi, su aceptación no significa un cambio de fe, tal como esperaríamos según el régimen occidental de "religión", sino más bien una preferencia por la sociedad ordenada que presagia la *Torá*. Todo esto claramente milita en contra de una traducción anacrónica, endémica en la literatura que presenta estos términos como "religión". Intuyo, sin ser capaz de probarlo, que el hebreo *dat* está aquí más cerca del significado presente en el *Libro de Ester*, donde se nos informa, acerca de los judíos, que "sus *datim*[14] son diferentes a las de otros pueblos y ellos no hacen/ejecutan los *datim* del rey" (Esther 3:8), es decir, las reglas y las regulaciones, o leyes del rey[15], lo que no parece muy cercano, en efecto, a ninguna versión del uso actual de la palabra "religión".

[13] El árabe solo tiene ותלך אלנואמיס אלאכר [*wa tilka al-nawāmis al-akar*]. Ibn Tibón traduce muy naturalmente "los poseedores de otros *nimusim*".

[14] He construido esta forma bíblica no existente para distinguirla de *datot* en hebreo medieval.

[15] Véase *Ester* 9:10, donde un "*dat* es dado en Susa, en el capitolio, donde los diez hijos de Amán fueron colgados".

Nombrando a los pueblos

Una forma alternativa de abordar la cuestión en torno a si Halevi e ibn Tibón poseen un concepto similar a "religión" o una noción como "judaísmo" (incluso sin nombrarla) es observar de cerca la terminología que usan para referirse a distintos colectivos humanos en su mundo[16]. En el pasaje siguiente, vamos a observar una diferencia entre la terminología en árabe y aquella del hebreo de ibn Tibón, una diferencia que es instructiva:

> *Dijo el Kuzari [al filósofo]: "Yo encuentro sus palabras convincentes, pero ellas en realidad no responden mi pregunta, ya que yo conozco por mi cuenta que mi alma es pura y mis prácticas son apropiadas acorde al deseo del Creador. Y, sin embargo, aun así se me dijo [a través de un ángel en un sueño] que mi intención agradaba al creador pero no así mi práctica. Se sigue de aquí, ineluctablemente, que hay una acción que es deseable en sí misma y no proviene de una deducción lógica. Si este no fuera el caso, ¿por qué Edom e Ismael dividieron el mundo entre ellos luchando entre sí? Cada uno de ellos es puro de alma y su intención se orienta a Dios y ellos son modestos y ascéticos y ayunan y rezan pero cada uno continúa matando al otro y cree que su acción de matar es de gran rectitud y lo acerca al Creador, bendito sea. Y cada uno cree que el irá al paraíso y creer a ambos es lógicamente imposible" [1:2-3].*

El Kuzari argumenta que el filósofo no puede estar en lo correcto cuando afirma que las acciones son un asunto indiferente y que solo el "carácter" importa, dado que, aunque él mismo conoce que su corazón es puro, sin embargo ha sido muchas veces informado en un sueño de que hay algo deficiente en su práctica y que debe descubrir qué es. Claramente hay una práctica deseable, deseable en sí misma, pero no deducible a través de la lógica o la filosofía. Si la práctica correcta fuera indiferente o pudiera ser lógicamente derivada (y no a partir de la revelación), ¿por qué cristianos y musulmanes están peleando a muerte acerca de ella? De este pasaje se deduce que ibn Tibón no parece poseer terminología en hebreo para mencionar a cristianos y musulmanes y usa los *etnónimos* "Edom" e "Ismael" en su lugar. Esto es más llamativo ya que, en el texto árabe que traduce, encontramos *al-naṢārá wa al-muslimūn* (¡"cristianos y musulmanes"!)

El significado de este punto se potencia cuando hallamos el gesto repetido precisamente a continuación, con una adición:

[16] Véase GLEI y REICHMUTH, *op. cit.,* p. 254: "For the respective ethnic or religious groups (both of which are very difficult to distinguish in the Koran in any case) terms such as *umma* or *milla* ('people, community') are used".

> *Luego el Kuzari se dijo a sí mismo: "Preguntaré a Edom y a Ismael, ya que una de las dos prácticas debe ser sin dudas la deseada. Pero en cuanto a los* yehudim*, es suficiente lo que es obvio para mí a causa de su estado de opresión y su pequeño número y el hecho de que todos los desprecian" [1:4].*

Una vez más, el árabe señala "los cristianos y los musulmanes" [*al-naṢārá wa al-muslimūn*], lo que permitiría ver a los *yehudim* como el nombre de un grupo religioso pero, nuevamente, ibn Tibón usa solo el *etnónimo* para los otros dos grupos, sugiriendo que, a su juicio, *yehudim* es también un *etnónimo*. Todavía es más sorprendente no encontrar a ibn Tibón utilizando el término "Islam", cuando éste sí aparece en el texto de Halevi. En 1:5 leemos "Después él llamó a cierto sabio del Islam" [árabe: *al-Islam*] pero la traducción de ibn Tibón nos presenta ¡"uno de los sabios de Ismael"! Ibn Tibón parece estar resistiéndose (o, mejor dicho, su lenguaje se resiste) a una abstracción que parece, incluso incipientemente, nombrar aquello que incluso en un caso podría servir como nombre para una "religión".

En el siguiente pasaje, ibn Tibón parece satisfecho con referirse a los cristianos como *notzrim* luego, una vez más, de haber identificado a su sabio y al sabio de Edom. Reconozco que esto se debe al hecho de que en este caso Halevi se refiere a los cristianos como la *ʾumma* de los cristianos, siguiendo el modo musulmán de presentarse a sí mismos, así como también a otros colectivos, en el sentido de una *ʾumma*, un pueblo o sociedad política. Como me señalara la doctora Lena Salaymeh, "Cuando el profeta viajó a Medina, él suscribió un pacto de no beligerancia (un documento que a menudo es llamado "Constitución de Medina") con los judíos y otras tribus y este escrito indentificó a todos los firmantes como una *ummah* esto implica que *ummah* alude a una comunidad política"[17]. Es aún más llamativo, en mi opinión, la ocasión en que Halevi alude a los cristianos y judíos, así como también a los musulmanes, como *ʾummot*:

> *[El sabio edomita dijo:] "Y aunque no somos los hijos de Israel, somos más merecedores de ser llamados "hijos de Israel", dado que seguimos las palabras del Mesías y sus amigos entre los hijos de Israel fueron doce, en lugar de las tribus. Y luego un gran número de los hijos de Israel siguieron a esos doce y ellos fueron como levadura para la* ʾumma *de los* notzrim*. Nos hemos convertido en dignos de la grandeza de los hijos de Israel, y adquirimos fuerza y poder en las tierras y todas las* ʾummot *[*wa gamīʿ al-ʾumam*] son llamadas a esta emuná [*al-dīn*] y comandadas para unirse a ella para exaltar al Mesías y para elevar el árbol sobre el que fue colgado y todo lo que es semejante a esto" [1:4].*

[17] Salaymeh (comunicación personal, septiembre de 2016).

Frente a esto, si todas las *ʾummot* son llamadas a esta *emuná* [fe] –la Cristiandad– (la lengua árabe posee *dīn*), entonces la "fe" en sí misma difícilmente puede ser llamada *ʾumma* y sin embargo así sucede. Es la *ʾumma* compuesta por otras *ʾummot* que se reúnen en la creencia; por lo tanto, es una *ʾumma* para ibn Tibón y también una *emuná*. El orador "cristiano" habla en contra de la etnicidad e insiste en que es la fe la que justifica el nombre de "hijos de Israel". Es posible que ibn Tibón revele en este caso una gran atención a las particularidades del "cristianismo" sobre el pensamiento judaico o islámico, esto es, que los cristianos se consideran a sí mismos una "fe" y, por tanto, esta particular *ʾumma* puede ser definida como una *emuná*, una fe. En el contexto cristiano, donde hay una ideología explícita de que la creencia correcta es aquella que constituye tanto pertenencia como salvación, uno puede esforzarse en hacer una distinción entre algo que suponga "religión" y "nación", pero tal distinción es tan antinatural para los escritores judíos que ellos incurren en contradicciones e incoherencias para representarlas.

Voy a cerrar mi argumento en este apartado (sin sostener que he completado su tratamiento), tal vez apropiadamente, con un corto texto en torno al paraíso y al infierno.

> *"En cuanto a las recompensas venideras que son tan agradables para usted, nuestros sabios ya describieron el paraíso y el infierno y los midieron en anchura y longitud y narraron los placeres y las torturas, más de lo que otras* ʾummot qrovot *[árabe:* al-milal al-qarībah*][18] han narrado" [1:115].*

La terminología adoptada en esta ocasión por Halevi deja, al parecer, poco lugar para la duda. Los judíos, los cristianos y los musulmanes son considerados, a su juicio, como pueblos que pertenecen a *ʾummot* y no a *datot*. Ellos tienen *datot* pero, como hemos visto antes, estas difícilmente se asocien a "religión"; en realidad, la mejor traducción de *datot,* así como también de *nimusim,* ha de ser "actos". Uno debería concluir que no existe palabra en el árabe de Halevi o en el hebreo de ibn Tibón que signifique "judaísmo". Más aún, el mismo concepto está ausente en sus marcos contextuales, los cuales son mucho más complejos y matizados que los que tal término podría indicar. Este es el resultado de esta investigación y no se trata de un resultado negativo que niega la existencia del "judaísmo". Por más que Halevi se esfuerza mucho por encontrar distintas formas de nombrar aquello que está considerando, las vacilaciones entre *dat, shariʿa, nimus* (e incluso los aún más complejos matices en el uso de ibn Tibón) no permiten hablar de modo simple de judíos, cristianos, musulmanes, filósofos e indios –a veces grupos étnicos,

[18] Aquí ibn Tibón utiliza *ʾummot* para *milal* en el texto de Halevi, mientras que en otra parte emplea *datot*. La terminología no está firme de ningún modo.

a veces grupos caracterizados por ciertos "actos"–. Aunque no estoy en posición aquí de llevar a cabo un completo estudio del árabe y del judeo-árabe –y ello quedará como un desiderátum– la evidencia presentada del análisis del Kuzari sugiere claramente que el concepto de "judaísmo" fue ajeno, cuanto menos, a este escritor judeo-árabe clave de la Alta Edad Media.

La semántica del no judaísmo

Sin nuestras modernas abstracciones y con las posibilidades de cada una de las traducciones, la imagen es, en efecto, opaca; tan opaca como cualquier conjunto de actos humanos. No obstante, hay ciertos rastros de claridad. El análisis de la siguiente cita ayudará a señalar algunas pistas:

> *Dijo el* jaber*: "Yo veo que usted nos condena a causa de nuestra pobreza y penuria, pero es precisamente con esto que las grandes entre las* ʾummot *[*al-milal*] se glorifican a sí mismas [árabe* wa bihimā yatafākhar afdal hadhihe al-milal*], porque los notzrim se enorgullecen de sí mismos con aquel que dijo: 'Si uno te ha abofeteado en la mejilla derecha, pon la mejilla izquierda para él, y si uno toma tu capa, dale tu túnica'. Este y sus seguidores, durante cientos de años, recibieron impresionantes calumnias, torturas y asesinatos y esto es lo que los glorificó. De modo similar aquellos que sostienen la* torá *de Ismael [šarʿ al-Islam] y sus colaboradores, hasta que triunfaron, se gloriaron y se exaltaron a sí mismos a causa de aquellas personas y no por los reyes que se convirtieron en poderosos y cuyos reinos se hicieron enormes y cuyos carruajes eran hermosos. Se sigue entonces que nuestra cercanía a Dios es mayor que la que tendríamos si tuviéramos grandeza en este mundo".*

Primero voy a recapitular un aspecto que ha sido remarcado más arriba, esto es, que cristianos y musulmanes son señalados como *ʾummot* y no como *datot*. De manera interesante, sin embargo, en este caso los cristianos son presentados a partir de aquello que parece una señal de su lealtad afectiva y no como nación, Edom, como hemos visto en otros lugares. Por otro lado, los miembros del colectivo del Islam (quienes, ciertamente, en época de Halevi, incluían a los persas) son mencionados por el *etnónimo* Ismael (el cual debería designar propiamente a los árabes y no a los musulmanes). El mismo Ismael, sin embargo, se presenta como poseyendo una *torá*, lo que aparentemente se refiere al Corán pero también a un conjunto de prácticas, los actos que éste manda. Es importante notar que ninguno de los nombres aparece en este caso, como sí lo hace en el árabe. Para este último, Halevi utiliza *Islam* y su *shariʿa* mientras que, para el anterior, solo alude indirectamente a los cristianos citando el Evangelio sin mencionar a los pueblos que sostienen tal

Evangelio. Los nombres son, por lo tanto, significativos para nuestra evaluación del hebreo de ibn Tibón.

En este punto, el Kuzari interpone y enfatiza la idea de que este podría ser el caso de los judíos, quienes podrían haber sido dignos de elogio por su humillación, así como lo son los cristianos, dado que los hijos de Israel aceptaron su inferioridad voluntariamente, pero él sabe que, en el momento en el que tengan poder, matarán a sus enemigos. Los mismos términos se utilizan más abajo aludiendo a Israel y a su *Torá*, tanto en árabe como en hebreo, los que fueron respectivamente empleados antes en relación al *Islam*/*Ismael*, sugiriendo que una *shariʿa* es una *torá* que, según Halevi, diferentes *ʾummot* pueden tener y conservar (en todo caso, "los adherentes al libro"). La *Shariʿa*, sin embargo, no es la totalidad del Islam; ¿representa la *Torá* la totalidad de los actos de los judíos? El *jaber* continúa:

> *"Tú has encontrado mi punto más vergonzoso, rey Kuzar. Es cierto: si la mayoría de nosotros hubiera recibido de nuestra pobreza la sumisión a Dios y a su* Torá *[*šariʿateh*], la palabra divina no hubiera sido dejada solo a nosotros por tanto tiempo. Pero solo una minoría entre nosotros opina así. Hay, sin embargo, una recompensa para la mayoría también, porque ellos mantienen el exilio, sea voluntaria o involuntariamente, porque si ellos quisieran, podrían convertirse en compañeros del opresor, solo diciendo una palabra sin esfuerzo alguno y eso no es olvidado por el Juez justo. Pero si nosotros hemos estado sufriendo este exilio y esta pobreza para satisfacer a Dios como se debe, hubiéramos sido la gloria de nuestra generación esperando al Mesías y nos hubiéramos acercado más a la salvación que esperamos. Porque nosotros no aceptamos a nadie que venga hacia nuestra Torá solo con una palabra sino con prácticas que son llevadas por ellos con mucho esfuerzo, purificación y estudio, y circuncisión y muchas prácticas de la* Torá *[*wa aʿmāl shariʿa kathira*] y él debe seguir nuestro modo de vida… [*wa al-aḥrā an yasīr sīratanā*]*[19].

En este caso, pareciera que "nuestra *Torá*" significa el ingreso al colectivo judío (hebreo *giyyur*). *Torá*, como traducción de *shariʿa* de Halevi, debe ser entendida como algo más abarcador que un conjunto de prácticas puesto que uno podría haber pensado que podía entrar simplemente pronunciando una palabra como, de hecho, uno ingresa al Islam. El término debe aludir a una categoría más amplia que la ley o la práctica, aunque en la versión judía necesariamente incorpora muchas prácticas sin las cuales no

[19] שינהג כמנהגינו. El árabe en este caso anota ואלאחרי אן יסיר סירתנא [*wa al-aḥrā an yasīr sīratanā*], traducido por Kogan como "the best way of putting it is that he should follow our way of life,", lo que, si se entiende como yo lo propongo, debe ser traducido como "hacer nuestros actos".

puede hablarse de la *Torá* judía. Tal vez la *shariʿa* árabe en relación al Islam también tiene este doble sentido, por un lado, las prácticas requeridas y, por el otro, el sistema completo de pensamiento, representación, sentimientos y liturgia que subyace a tal conjunto de prácticas requeridas y de "leyes". En la parte final, Halevi se refiere a ella como "nuestro modo de vida" o, tal vez, "nuestros actos", el integro complejo de prácticas judías de principio a fin, de la cuna a la tumba, ciertamente no a una *abstraíble* o *extraíble* "religión"

La parte final de este pasaje conlleva este doble sentido pero también lo desordena:

> *"Y uno que ha se ha unido de esta forma, él y su progenie tendrán una gran porción en la cercanía al Santo Dios. Pero el guer que viene a nuestra Torá [*אלדכיל פי דין ישראל *al-dākhil fi dīn Isra'el]*[20] *no será igual al natural, porque solo los naturales son dignos de profecía mientras que, para los otros, la mejor de sus posibilidades es recibir las palabras proféticas y ser sabios o santos, pero no profetas" [1:113-115].*

Aquí, significativamente, Halevi no usa *shariʿa* –menos aún *torá*– sino *dīn*. La traducción de ibn Tibón sugiere claramente, como hemos visto antes, que él prefiere no utilizar *dat* cuando alude específica y exclusivamente a la tradición judía y sustituye con *Torá* tales instancias, aunque no de manera sistemática. Una vez más, esto sugiere que, a su juicio, *dīn* es, al menos aproximadamente, equivalente a *torá* pero traducido como tal solo (y con excepciones) cuando se refiere a la *Torá* de los judíos (o incluso a la de otros pueblos del Libro), aunque con una clara preferencia por *dat* cuando los seguidores de formas de vida no dadas por Dios están en cuestión.

En conjunto, poseemos tantas preguntas como respuestas, incluso más preguntas, pero estas no se hubiesen generado o siquiera las hubiésemos sospechado, si nos hubiéramos contentado con excluirlas utilizando palabras como "religión" o "judaísmo", términos que son completamente ajenos al vocabulario de ambos escritores judíos del siglo XII. Las abstracciones son impuestas por los traductores –a casi todos nosotros, casi todo el tiempo, incluso a quien escribe esto– filtrando experiencias antiguas y medievales a través de lentes fuertemente marcados por estructuras simbólicas que establecen drásticas distinciones entre la religión y lo secular y entre ley y religión. Los hombres premodernos simplemente no percibían las actividades humanas en términos de distinción entre lo que la gente hace y las abstracciones que explican dichas acciones, tales como "religión", "cultura" y "economía". Sin embargo, es importante clarificar esto, dado que no quiero ser malinterpretado. Cuando hablo de premoderno no estoy sugiriendo que

[20] El árabe no tiene un equivalente para *guer*, solo la paráfrasis "uno que entra al *dīn* de Israel". El término es una adición de ibn Tibón.

tales hombres hayan sido incapaces de hacer abstracciones. Según demostró claramente Fitzgerald[21], entre otros autores, la abstracción y distinción de categorías separadas en la modernidad sirvió a fines coloniales y capitalistas y no representa un progreso mental ni mayor capacidad cultural.

Al mismo tiempo, y esto es crucial para el conjunto de mis afirmaciones, podemos comenzar a ver un cambio entre la semántica judeo-árabe de Halevi y la del hebreo de ibn Tibón en el uso, por parte de este último, de *emuná* en referencia a un colectivo humano particular, al mismo tiempo que emplea *etnónimos* para referirse también a esos grupos. En efecto, el rechazo a comenzar nuestra investigación asumiendo el término/concepto "religión" es el que potenciará esta observación, permitiéndonos contestar la pregunta aún no respondida. Una vez más, Reed ha aportado una aguda y útil articulación:

> *Personally, I still remain skeptical as to the utility of these particular categories—in my case: primarily because of their lack of fit with the full range of the relevant data now known to us and because of their resultant simplification of what we increasingly know to be much more interesting, dynamic, and complex phenomena. In part, however, my skepticism reflects my own scholarly temperament: I tend to be wary of temptations to frame our inquiries into the past in terms defined foremost by disembodied "-isms" of modern invention, at the expense of taking seriously our premodern sources and their capacity to surprise us—not least by confronting us with potentially quite different ways of ordering knowledge, categorizing texts and ideas, and theorizing experience. Here as elsewhere, I tend to try to use such categories as sparingly as possible, only when able to articulate precisely how they prove useful, and always anxious about the dangers of collapsing the diversity of the premodern sources thereby labeled into anachronistically modern assumptions about which similarities and continuities are and are not meaningful or worthy of study*[22].

En el espíritu de la formulación de Reed, quisiera sugerir que también en este caso el hecho de abstenerse de utilizar modernas abstracciones, nos permite evitar el colapso de la diversidad de, incluso, dos contemporáneos cercanos como Yehuda Halevi y Yehuda ibn Tibón, particularmente en lo que es rudimentario, básico y sutil. Los dos aspectos más interesantes de la discusión son que ibn Tibón tenía disponible en su lexicón la palabra *emuná* en el sentido de un grupo de personas que comparten cierto conjunto de

[21] Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

[22] Annette Yoshiko REED, "Categorization, Collection, and the Construction of Continuity: 1 Enoch and 3 Enoch in and Beyond 'Apocalypticism' and 'Mysticism'" (2016). Trabajo no publicado.

opiniones o dogmas, y que tradujo *dīn* en ocasiones como *dat* y en otras como *torá*. ¿Existe algún marco explicativo que nos pueda ayudar a comprender esta diversidad? Sugeriré tentativamente una hipótesis que se revelará útil, espero de manera directa, proveyendo una fructífera dirección para el análisis o, indirectamente, de modo dialéctico, estimulando la producción de mejores marcos explicativos.

En *Imagine No Religion*, Barton y yo observamos que hay notables diferencias en el uso de *religio* y, especialmente, en el griego *thrēskeia,* entre diferentes tipos o géneros de textos cristianos en los siglos iniciales de nuestra era[23]. Textos de los siglos II y III que reclaman para el cristianismo el dominio del mundo y el reemplazo total de los poderes de su tiempo y del orden mundial no utilizan nunca *thrēskeia* para indicar "nuestro culto" como uno entre varios, sino solo para aludir a las odiadas y útiles prácticas de los otros. Cuando, sin embargo, los cristianos escriben de modo apologético, entonces *thrēskeia* aparece en tal sentido, como *nuestro culto entre otros*[24]. Por supuesto, esto no manifiesta la totalidad del significado complejo de "religión" que se desarrolló en la modernidad, pero presagia mínimamente, una voz en tal polifonía. Esto, al menos, presenta la posibilidad de que el concepto de "religión" como género con muchas especies y como algo separado de otras esferas, aparezca precisamente en contexto apologéticos de uno u otro tipo, por ejemplo, para tomar un caso evidente, la Paz de Westfalia. Teniendo en cuenta esto, es válido sugerir también que la diferencia entre el árabe escrito por Halevi, claramente para judíos árabes en *dar al-Islam,* y el texto hebreo de ibn Tibón, escrito para los judíos del mundo cristiano, responde a una estructura cultural realmente diferente que se desarrolló en estas dispares circunstancias.

A título de la comparación: un *Kuzari* cristiano

Un maravilloso texto del siglo X escrito en antiguo eslavo eclesiástico acerca de la cristianización de la Rus de Kiev posee sorprendentes afinidades con *El Kuzari* y provee, en alguna medida, sustento a mi muy tentativa propuesta presentada antes. No profundizaré demasiado aquí pero sí lo suficiente para mostrar cómo las diferencias con *El Kuzari* nos hablan de las distinciones entre cristianos y judíos en relación a nuestra pesquisa y, en ese caso, tal vez, nos proveen una explicación parcial de las diferencias entre los campos semánticos de Halevi e ibn Tibón. El texto comienza con una narración acerca de los rus como paganos y de su rey como saqueador y derrochador. En cierto momento, luego de fracasar en el intento de derrotar a los búlgaros, el soberano hace la paz con ellos y entonces:

[23] BARTON y BOYARIN, *op. cit.*
[24] *Ibid.,* pp. 200-214.

*[En el año 6494 (986)] Vladimir fue visitado por los búlgaros de fe mahometana [*вра*], quienes dijeron: "Aunque tú eres un sabio y prudente príncipe, eres ignorante [lit. "no conoces"] el pacto / ley / testamento / doctrina [*закон*]. Pero cree en nuestro pacto / ley / testamento / doctrina [*закон*] y reverencia a Mahoma". Vladimir preguntó: "¿Cuál es [la naturaleza] de su fe [*вра*]?" Ellos respondieron: "Nosotros creemos en Dios y Mahoma nos instruye en lo siguiente: debemos cortarnos nuestras partes íntimas, no debemos comer cerdo, no debemos beber vino; sin embargo, según consta, luego de la muerte se podrá disfrutar de los deseos carnales [lit. fornicación / adulterio] con mujeres. Mahoma dará a cada hombre setenta mujeres hermosas y, habiendo escogido a la más bella entre ellas, él les concederá todos los encantos y será la mujer de ese hombre. Consta que cada deseo carnal será permitido, pero quien es pobre en este mundo no será diferente en el próximo". Ellos también dijeron otras cosas falsas que, por recato, no se pueden escribir aquí. Vladimir los escuchó ya que él era muy dado a las mujeres y a todo tipo de indulgencia carnal [lit. fornicación]; esto explica por qué los escuchó con placer. Pero cortarse los genitales y abstenerse del cerdo y del vino le desagradó. "Beber –dijo– es el placer de los rusos. No podemos existir sin eso".*

La división conceptual entre la identidad "étnica" y "religiosa" es dramatizada por la descripción de estos prosélitos como búlgaros por etnicidad y musulmanes por "fe". En efecto, los búlgaros solo se convirtieron al Islam (según otra leyenda) aproximadamente dos años antes de los eventos narrados aquí[25]. La siguiente visita nos presenta otra sorprendente ligazón entre etnicidad y "fe":

*Después, los germanos de Roma vinieron y dijeron: "Hemos venido ya que hemos sido enviados por el Papa" y dijeron a Vladimir: "Esto es lo que el Papa dijo: «Tu tierra es igual a la nuestra, pero aún tu fe no lo es, ya que nuestra fe es luz; nos inclinamos ante el Dios que creó los cielos y la tierra, las estrellas y la luna y todo ser viviente, mientras que tus dioses no son más que madera»". Vladimir les respondió "¿Cuál es su pacto?" [*заповѣ*, lit. orden, ley]. Y ellos replicaron "Ayunar depende de la fuerza de cada uno. Si uno come o bebe, todo es para gloria de Dios, tal como nuestro maestro Pablo dijo". Entonces Vladimir dijo a los germanos: "Regresen al lugar del que vinieron, porque sus antepasados no habrían aceptado esto".*

[25] Esta historia, incidentalmente, es muy similar a la fábula rabínica que presenta a Dios ofreciendo la *Torá* a distintas pueblos, los cuales la rechazan a causa de sus diversas prohibiciones.

Luego de la visita de los "germanos" intentando hacerlo católico, la narrativa continua, por supuesto, con la visita de un proselitista judío, pero con algo de sorpresa acerca de quién se trata:

> *Habiendo escuchado esto, vinieron los judíos jázaros [*ждоиве козарьстии*], diciendo: "Hemos sabido que los búlgaros y los cristianos vinieron aquí a instruirte en sus respectivas fes [*вра*]. Los cristianos creen en el que fue crucificado, pero nosotros creemos en el único Dios de Abraham, Isaac y Jacob". Entonces Vladimir preguntó: "¿Cuál es su pacto?". Ellos replicaron: "Circuncisión, no comer cerdo o liebre y observar el Shabat". El príncipe entonces preguntó: "¿Dónde está su tierra natal?" y ellos respondieron: "En Jerusalén". Entonces Vladimir cuestionó: "¿Está realmente allí?". Ellos respondieron: "Dios se enojó con nuestros antepasados y a causa de nuestros pecados nos dispersó por [todos] los extremos [del mundo] y nuestra tierra fue dada a los cristianos". El príncipe entonces dijo: "¿Cómo pueden instruir a otros cuando ustedes mismos fueron expulsados y dispersados en el extranjero por Dios? Si Dios amara a ustedes y a su pacto [*tzakon*], ustedes no estarían dispersos en tierras extrañas. ¿Quieren que nos pase eso a nosotros?"*[26].

Una vez más, los representantes de la "fe" en cuestión son señalados por una identidad étnica separada de la marca de la "fe". De modo fascinante, estos judíos jázaros son precisamente los conversos o sus descendientes referidos en el más tardío *Kuzari*. Una vez más, ellos fallan en su persuasión.

No es necesario decir que este fracaso también es seguido por la última y exitosa visita de un estudioso greco-ortodoxo que tiene éxito en convertir a la Rus pagana al cristianismo ortodoxo. Tal como en *El Kuzari*, el bando "ganador" posee la parte del león del texto. Lo que es importante para la presente investigación –y hay mucho más para decir acerca del texto en adición a lo que ya ha sido escrito sobre él– son los términos a partir de los cuales las alternativas son nombradas. Aunque falta un estudio filológico de las palabras traducidas como "fe" y "pacto" aquí, puede verse desde las propios características del texto que algo diferente sucede aquí discursivamente en relación a lo que encontramos en *El Kuzari*: concretamente el origen étnico y geográfico, y la "fe" son explícitamente divididos: los católicos son germanos, los búlgaros son musulmanes (una aparente rareza) los judíos son jázaros (¡!) y los cristianos ortodoxos son griegos. Al contrastar esto con la identificación de judíos como Israel, cristianos como Edom y musulmanes como Ismael en

[26] DMITRIEVA [sostavlenie i obshchaia redaktsiia L.A.] y D.S. LIKHACHEVA, *Pamiatniki Literatury Drevnei Rusi: Konets XV-Pervaia Polovina XVI Veka*, Pamiatniki Literatury Drevnei Rusi, Moscú, Khudozh, 1984, pp. 98–101. Cito aquí una nueva traducción del antiguo eslavo eclesiástico realizada para mí por la profesora Florentina Badalanova Geller, a la cual también estoy muy agradecido por su ayuda invaluable.

El Kuzari, puede verse la diferencia que la no identificación por "religión" hace: por lo tanto *El Kuzari* no necesita usar ningún término cognado de "judaísmo", una abstracción que podría nominar una "religión" putativa que claramente no existe en su mundo cultural.

DIE KONSTRUKTION DER HISPANISCH-JÜDISCHEN GESCHICHTE DER ERSTEN JAHRHUNDERTE. EIN VERSUCH

Johannes HEIL
(Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg)

"It was a warm, pleasant spring evening thirty years after the mainland on the opposite shore had been conquered by the Arabs" – mit diesem einnehmenden Bild begann Eliyahu Ashtor (1914-1984), geboren in Wien als Eduard Strauss[1], 1973 sein Buch *The Jews of Moslem Spain*. Spannend und im Grunde ganz im Stil eines historischen Romans erzählte Ashtor seinerzeit die Geschichte der Landnahme eines arabischen Expeditionscorps unter Tarik ibn Ziyad bei Gibraltar im Frühjahr 711 und die folgenden Expeditionen und Belagerungen bis zum Fall der westgotischen Königsstadt Toledo 712. Ashtor fügt dann an, dass die Juden nach den Erfahrungen der repressiven westgotischen Herrschaft den Eroberern mit großen Hoffnungen entgegengetreten seien, und ebenso, dass diese unter den Anhängern des gestürzten Königs Witiza erhebliche Unterstützung fanden, die Landnahme also nicht einfach eine arabische Invasion in das Westgotenreich, sondern im Grunde ein hispanischer Bürgerkrieg mit Verwicklung äußerer Kräfte gewesen sei. Zwölf Seiten lang fesselt uns der Erzähler mit Einzelheiten dieser Landnahme bis er die erste Fußnote setzt. Da sehen wir, dass alles bis dahin Gesagte dem Geschichtswerk des Abūl-ʿAbbās Aḥmad al-Maqqarī entnommen sein soll, der aus dem heutigen Algerien gebürtig war und 1632 in Kairo verstorben ist[2]. Ashtor billigte diesem Autor, der viel später und lange nach dem Fall Granadas 1492, also fernab der fraglichen Geschehnisse schrieb, hohe Glaubwürdigkeit zu, weil er ungeachtet des großen zeitlichen Abstands verlässliche schriftliche und mündliche Quellen habe zusammenfügen und so zu einem verlässlichen Bild gelangen können. Daran mag man Zweifel hegen, auch fragen, woher die vielen anderen, offensichtlich nicht von al-Maqqarī bezogenen Gewissheiten dieses Abschnitts stammen, aber das soll hier nicht das Thema sein.

Hier interessiert vielmehr, dass Ashtor sein Buch *The Jews of Moslem Spain* über lange Seiten hinweg wie einen Prosatext anlegte, in der Sache

[1] Susanne BLUMESBERGER *et al.* (eds.), *Handbuch österreichischer Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft*: *18. bis 20. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2002, S. 44.

[2] Ahmed ibn Mohammed AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (hg. Pascual de GAYANGOS), London, Johnson Reprint Corporation, 2002 [1843], vol. I, S. 166.

aber zu Anfang eine reine Militärgeschichte bot. Damit überschrieb er das Dilemma, dem sich jeder Bearbeiter der spanisch-jüdischen Geschichte bis zum 12. Jahrhundert gegenübersieht: dass einer der Bedeutung des Gegenstands angemessenen umfassenden Darstellung das Fehlen einer geeigneter Quellenbasis entgegensteht[3]. Ähnliche „Startschwierigkeiten" fallen deshalb auch in den Darstellungen der Frühzeit hispanisch-jüdischer Geschichte bei anderen Autoren auf[4] - mit dem Unterschied, dass Ashtor dabei stilistisch die mit Abstand gelungenste Darstellung zum Thema geliefert hat.

Jüdische Persönlichkeiten und jüdisches Leben werden bei solcher Erzählweise nicht einmal in Ansätzen fassbar. In Ashtors Darstellung treten die Juden erst nach elf Seiten auf. Das klingt dann so: Während der entscheidenden Schlachten „numbers of Jews [of Cordoba] remained shut in their houses, impatiently awaiting the outcome. Unlike the Goths and the clergy, they did not fear the invaders who besieged the city, but instead their hopes on them". Das ist trefflich illustriert, ganz so als sei Ashtor bei diesem Drama selbst am *Set* gestanden, aber –um bei diesem Bild zu bleiben– es scheint, als hätte für diese *Takes* gar kein Drehbuch zur Verfügung gestanden.

Der Mangel an Zugriffsmöglichkeiten auf Persönlichkeiten und Kultur gilt für den gesamten Zeitraum seit dem Beginn jüdischer Präsenz auf der iberischen Halbinsel bis hinauf ins hohe Mittelalter. Wann diese Anfänge zu setzen sind, wird nur am Rande Thema dieses Beitrags sein. Im Zentrum steht die Frage nach der Beschaffenheit jüdischen Lebens in diesen Jahrhunderten steter Veränderung und hohen Anpassungsdrucks. Dabei wird versucht, durch Analyse der wenigen vorhandenen Quellen, verbunden mit dem Querblick auf die gleichzeitige, freilich kaum besser belegte Situation in Südfrankreich und in Italien, für die Zeit bis zum 8. Jahrhundert ein soweit verlässlicheres Bild zu gewinnen. Allein schon, wenn die Fragen, die zu stellen sind und künftige Arbeiten anleiten können, mit diesem Beitrag präziser gefasst sind, ist womöglich schon viel gewonnen.

[3] Die Alternative hieße ja, nichts zu Schreiben und erst im 12. Jahrhundert anzusetzen: ganze zehn Zeilen auf die Zeit vor dem Jahr 1100 verwendet Jonathan RAY (ed.), *The Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, Boston, Academic Studies Press, 2012, Introduction, S. x; eine Übersicht zur Historiographie hispanisch-jüdischer Geschichte bei Alex NOVIKOFF, „Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma", *Medieval Encounters,* 11 (2005), 7-36; ferner Klaus HERBERS, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, S. 77ff.

[4] Vgl. etwa Solomon KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass), The Mediaeval Academy of America, 1937; Bernard S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977, S. 3-26; Juan GIL, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, 30 (1977), 9-110; Luis A. GARCIA MORENO, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Rialp, 1993; Yom Tov ASSIS, *The Jews of Spain: From Settlement to Expulsion*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1988; Maria A. BEL BRAVO, *Sefarad. Los judíos de España*, Madrid, Silex, 2001.

Tatsächlich ist die Zahl der Quellen aus westgotischer Zeit, die von Juden handeln, gar nicht einmal so gering. Das sind etwa Gesetze und Gesetzessammlungen, die Protokolle der vielen Synoden von Toledo, die Schriften Isidors von Sevillas (560-636), Ildefons' von Toledo (607-667) und Julians von Toledo (652-690) und anderes mehr. Diese Quellen bieten aber allesamt keine jüdischen Selbstzeugnisse. Es sind Quellen über Juden, die einem eigenen Rationale folgen und mehr Fragen aufwerfen, als sie beantworten können.

Gewiss: Historiker sind bescheidene Leute, gerade solche, die sich mit dem Mittelalter befassen. Da haben sie immer wenig, und aus dem Wenigen machen sie für gewöhnlich viel. Auf diese Weise entsteht dann aber leicht ein Bild, das nur scheinbar konsistent ist, weil es die Armut an Quellen oder deren Einseitigkeit durch beredte Ausführlichkeit überdeckt. Für die Geschichte der Juden bis zum Ende der westgotischen Herrschaft trifft das zweifellos ganz besonders zu. Wie alt die hispanisch-jüdische Diaspora war, woher sie stammte und wie groß sie war, bleibt im Dunkeln. Die Zeugnisse der rabbinischen Literatur und erst recht die neutestamentlichen Spanienbezüge ergeben kein ansatzweise deutliches Bild. Wohl scheint Paulus mit der Möglichkeit gespielt zu haben, nach Spanien zu reisen (Röm. 15), und hätte dort sicher nicht den Zuspruch unter den Anhängern der klassischen Kulte gesucht[5]. Aber in der Liste jener Länder und Provinzen, aus denen nach dem Bericht der Apostelgeschichte die Pilger zu Shavuot nach Jerusalem hinaufzogen (Act. 2), ist von keinen Spaniern die Rede. Das heißt nicht, dass zu dieser Zeitkeine Juden in Spanien gelebt haben können. Aber diese hätten sich dann außerhalb des Gesichtskreises des Jerusalemer Chronisten bewegt. Auch danach, bis zum Ende des 3. Jahrhunderts, finden sich keine belastbaren Hinweise auf Juden oder Christen[6].

Noch immer spärlich fließen dann die Quellen im 4. Jahrhundert. Zu erwähnen ist eine Sammlung von 81 kirchlichen Statuten, die als „Synode von Elvira" überliefert ist und auf die Jahr 302/3 oder wenig später datiert wird. Die darin enthaltenen drei Statuten, die sich auf die Juden beziehen, lassen die Absicht erkennen, den Juden einen von den Christen abgegrenzten Raum zuzuweisen oder eher noch, angesichts der wohl noch äußerst durchlässigen Situation religiöser Gruppierungen zu Beginn des 4. Jahrhunderts solche Grenzen vermittels normativer Diktion überhaupt erst zu definieren[7].

[5] Vgl. W. Paul BOWERS, "Jewish communities in Spain in the time of Paul the Apostle", *The Journal of Theological Studies*, 26 (1975), 395-402.

[6] Roger COLLINS, *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford, Blackwell, 2006, 5; ferner GARCIA MORENO, *op. cit.,* S. 47f.

[7] Manuel SOTOMAYOR, "Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión", *Revista del Centro de Estudios históricos de Granada*. 3 (1989), 35-67; Eckhard REICHERT, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Hamburg, Diss. Univ. Hamburg, 1990; Alexander P. BRONISCH, *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2005, S. 17f. Zum komplexen Prozess der Entwicklung des spätantiken Judentums und den Bedingungen von Christianisierung,und kaiserlicher

Die wenigen für Spanien verfügbaren jüdischen schriftlichen Quellen aus der Zeit westgotischer Herrschaft, die allesamt epigraphischer Natur sind, lassen mit ihren fast ausschließlich lateinischen und griechischen Charakteren eine römische Prägung jüdischen Lebens erkennen. Daraus lässt sich auch folgern, dass für die Juden Spaniens soweit die allgemeine römische Gesetzgebung –samt der darin formulierten Beschränkungen– galt[8]. Unklar bleibt dagegen, welche Formen innerer Organisation bestanden und in welchem Umfang die im römischen Reich gültige Gesetzgebung ungebrochen in Spanien rezipiert und zur Anwendung gebracht worden wäre.

Auch nach Elvira lässt sich insgesamt nur wenig über die Stellung der Juden inmitten der überwiegend christlich gewordenen, aber unterschiedlichen Bekenntnissen zugehörenden Bevölkerung Spanien gewinnen[9]. Angesichts der wechselvollen politischen Entwicklung bis zur sukzessiven Ausdehnung des Westgotenreiches auf die iberische Halbinsel ist dies nicht verwunderlich und muss nicht heißen, dass das Verhältnis zwischen den Juden und den christlichen Bevölkerungsgruppen spannungsfrei verlaufen wäre[10]. Ob die Repressionen gegen die Juden von Menorca um 418 Auswirkungen auf dem Festland hatten[11], lässt sich nicht ausmachen, ist einmal

---

Gesetzgebung zuletzt die konzise Darstellung bei Joseph E. SANZO and Ra'anan BOUSTAN, "Mediterranean Jews in a Christianizing empire", in Michael MAAS (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, S. 358-375, insb. 362-365. Dass die Bestimmungen von Elvira "judaisierende Tendenzen" innerhalb christlicher Gemeinden hätten entgegenwirken sollen (Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia", in Jonathan ADAMS *et al*. (eds).,*The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, New York, Routledge, 2015, 23-58, hier 27), erscheint im Zeitkontext schon auf der begrifflichen Ebene anachronistisch und ist einem auch sonst auffälligen unbedachten christozentrischen Blick geschuldet; ebenso GARCIA MORENO, *op. cit.*, 90ff.

[8] Bat-Sheva ALBERT, "Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque", in Nicholas DE LANGE, John TOLAN *et al*. (eds.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries,* Turnhout, Brepols, 2014, S. 179-193, hier 183.

[9] Zu nennen sind die rhetorisch gehaltvollen, hinsichtlich ihres sozialer Kontexts aber kaum zu bestimmen Predigten Gregors von Elvira (gest. n. 392) und einiger anderer Bischöfe der Zeit; vgl. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.,* S. 27-32; Juan Miguel BLÁZQUEZ, "Recientes aportaciones a la situacíon de los judíos en la Hispania Tradoantigue", in Elena ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid, CSIC, 2002, S. 409-425, 417f.

[10] Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", in Alberto FERREIRO (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1999, S. 123-150; Ders., "Los judíos en el reino visigodo de época arriana. Consideraciones sobre un largo debate", in ROMERO (ed.), *op. cit.,* S. 399-408; Ders., "Judíos y arríanos: el mito de un acercamiento inexistente", *Sefarad*, 64 (2004), 27-74; BRONISCH, *op. cit.,* S. 21f., 25.

[11] Gabriel SEGUI-VIODAL, *La carta-enciclica del obispo Severo. Estudio critico de su autenticidad e integridad* (Diss. Pont. Univ. Greg.), Palma, 1937, S. 15-29; dazu Luis GARCIA IGLESIAS, *Los Judíos en la España Antigua*, Madrid, Cristiandad, 1978, S. 87ff.; Friedrich LOTTER, "Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike", *Historische Zeitschrift*, 242 (1986), 291-323; BRONISCH, *op. cit.*, S. 18f.; SANZO/BOUSTAN, *op. cit*., S. 368f.; GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.,* S. 32ff.

mehr vor dem Hintergrund der allerorten instabilen Herrschaftsverhältnisse aber auch wenig wahrscheinlich.

Noch weniger ist in Spanien ein Echo auf die Auseinandersetzungen zwischen dem Mailänder Metropoliten Ambrosius und dem Kaiserhof um die Rechte der Juden im Jahr 383 erkennbar[12]. Dasselbe gilt auch für die wenig später vermittelnd formulierte Theologie der dienstbaren Zeugenschaft der Juden für die Christen, wie sie Augustinus von Hippo (354-430) definierte. Trotz des sonstigen Einflusses der nordafrikanischen Kirche auf Spanien[13], haben diese Ansätze in Spanien bis zum 8. Jahrhundert keine Spuren hinterlassen, ja die westgotische Judengesetzgebung wurde in denkbar größten Gegensatz dazu formuliert.

Die westgotische Gesetzgebung, die am Ende des wechselvollen 5. Jahrhunderts einsetzte und sich also zunächst auf den Raum des Südgallien und nur Teile Spaniens umfassenden westgotisch-tolosanischen Reichs bezog, nennt die Juden nur einmal: das *Breviarium* Alarichs (*Lex Romana Visigothorum)*, das nebst anderen Quellen auf dem *Codex Theodosianus* fußt, enthält Verfügungen gegen Beziehungen zwischen Juden und Christen, den Erwerb und die Beschneidung von Sklaven und die Ausübung öffentlicher Ämter durch Juden. Damit waren markante Akzente gesetzt. Aber auf Ganze betrachtet sollte nicht übersehen werden, dass die Redaktion des *Breviariums* auf die Übernahme der weit zahlreicheren Bestimmungen des *Codex Theodosianus* zu den Juden verzichtet, sich also eine merkliche Zurückhaltung auferlegt hat[14].

Ganz anders entwickelten sich die hispanischen Angelegenheiten nach der Arrondierung des westgotischen Herrschaftsraums über fast die ganze Hispania und der Konversion König Reccareds sowie der westgotischen Elite vom Arianismus zum nizänisch-katholischen Bekenntnis im Jahr 587. Für

[12] Rainer KAMPLING, "'...zumal nur eine Synagoge angezündet wurde...' (Ambrosius von Mailand). Die Judenfeindschaft der Alten Kirche und ihre Rezeption", in Rainer KAMPLING und Matthias BLUM (Hg.), *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2002, S. 183-194; ferner LOTTER, *op. cit.,* S. 293f.; BLÁZQUEZ, *op. cit.* S. 421f.; SANZO/BOUSTAN, *op. cit.*, S. 370f.

[13] COLLINS, *op. cit.,* S. 5; ferner LOTTER, *op. cit.,* S. 303ff.; GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.*, S. 36.

[14] Amnon LINDER, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, S. 217-233; Hagith SIVAN, "The invisible Jews of Visigothic Spain", *Revue des Etudes Juives,* 159/3-4 (2000), 369-385, 370ff.; eine durchwegs beschönigende Darstellung bei José ORLANDIS, *Historia del Reino visigodo español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Madrid, Rialp, 2003, passim; Alfredo M. RABELLO, "The Legal Situation of the Jews in Visigothic Arian Spain: Alaric the Second and its "Roman law of the Visigoths" or Breviarium Alaricianum", in Mauro PERANI (ed.), *Una manna buona per Mantova. Man tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, Florenz, Olschki, 2004, S. 73-101; BRONISCH, *op. cit.,* S. 20f.; HERBERS, *op. cit.,* S. 43f.; Detlef LIEBS, **"**Die Kodifizierung des römischen Strafrechts im Breviar Alarichs II", *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 125-2 (2013).

die Juden Spaniens folgte darauf ein langes 7. Jahrhundert der Beschränkung, Bedrückung und Verfolgung, beginnend mit den Beschlüssen des 3. Konzils von Toledo (589) bis hin zum 17. Konzil von Toledo (694), kurz vor dem Ende der Westgotenherrschaft in Spanien 711. Mehr als die immer rigideren Beschlüsse der späteren Konzilien, die zu wesentlichen Teilen durch das kirchenrechtlich problematische und für die weitere Entwicklung so verheerende Edikt König Sisebuts zur Zwangstaufe bzw. Vertreibung der Juden von 613 bestimmt waren, und auch deutlicher als der erklärte Wille zur Auslöschung des Judentums im westgotischen Herrschaftsgebiet, wie es das erzwungene „Placitum" der Juden Toledos von 637 enthält[15], sind für das Verständnis der anfänglichen Ziele kirchlicher und königlicher Politik besonders die Beschlüsse des 3. Konzils von Toledo 589 aufschlussreich[16]. Denn in dieser frühen Phase ging es noch nicht um die Religionspraxis der Juden oder ihre Konversion, sondern um die Segregation von ihrer Umgebung, die ihrerseits der Norm nach nun katholisch sein sollte, tatsächlich aber religiös und sozial tief zerrissen blieb. Nach den Beschlüssen von 589 sollten Kinder aus Ehebeziehungen von Juden mit Christen mit Zwang zur Taufe gebracht und überhaupt jeglicher Kontakt von Juden mit christlichen Frauen unterbunden werden. Ferner wurde bestimmt, dass Juden von öffentlichen Ämtern fernzuhalten seien und die Beschneidung von Christen und Sklaven unterbleiben müsse.

Von kurzen Phasen der Entspannung unter den Königen Swintila (621-631) und Wamba (672-680) abgesehen, zeigen dann, offenbar bedingt durch den Misserfolg der früheren Bestimmungen, die Beschlüsse der folgenden Konzilien und königlichen Satzungen eine stetig wachsende Verschärfung der Maßnahmen gegen die Juden und die Verlagerung der Akzente von sozialen Schranken hin zum immer rigideren Umgang mit Zwangsgetauften und deren Nachkommen, mit dem Verbot aller kultischen Handlungen und schließlich der Versklavung der Juden bei gleichzeitigem Übergang ihres Besitzes an den königlichen Fiskus[17].

Daraus folgt, dass die antijüdische Politik des katholischen Westgotenreichs, die sich in wechselseitiger Radikalisierung zwischen Königtum und Kirche formierte, wohl auch von religiösem Eifer befördert gewesen sein mag, in ihren Anfängen aber, wie besonders Raúl González Salinero herausgestellt hat, insgesamt deutlich von politisch-sozialen Erwägungen geleitet war. Dafür spricht auch, dass kurz zuvor, 580 unter Leovigild, der umgekehrte Versuch einer Arianisierung der katholischen Bevölkerungsmehrheit gescheitert war. Nach 587 dürfte es dann auch weiterhin zuvorderst darum

[15] MGH Leges, *Leges Visigothorum*, (ed. Karl ZEUMER), Lex Visigothorum XII.2, 17, 425f.; vgl. LINDER, *op. cit.,* No. 541, S. 279-281.

[16] COLLINS, S. 129f.; ferner HERBERS, *op. cit.,* S. 41-48, 65f.; anders BACHRACH, *op. cit.,* S. 5-7.

[17] BACHRACH, *op. cit.,* S. 14f.; BRONISCH, *op. cit.,* S. 103f., 123f.

gegangen sein, die Distanz zwischen westgotischer Elite, den kurz zuvor (585) unterworfenen katholischen Sueben im Nordwesten der Halbinsel und der hispano-romanischen Bevölkerungsmehrheit, zu der bis dahin ungeteilt christlich-nizänische wie eben auch jüdische Romanen gezählt hatten, aufzuheben[18]. Die Mehrheit war danach nicht mehr romanisch, sondern katholisch definiert. Religiöse Grenzen lösten ethnische Differenz zwischen den Invasoren und der angestammten Bevölkerung ab. Durch Überwindung paralleler Kirchenstrukturen und aller sonstiger religiöser Differenz sollte eine neue übergreifende Basis für Gesellschaft und Herrschaft auf ausschließlich katholischer Grundlage entstehen. Diese Vereinheitlichungsbestrebungen, die von Widerständen, besonders von Seiten der Reste der arianischen Kirche, begleitet wurden, im Ergebnis aber mit massivem Druck durchgesetzt werden sollten[19], rückten die Juden in das Zentrum des Interesses. Anders als im Karolingerreich des 9. Jahrhunderts, dem seit Karl dem Großen ein ganz ähnliches Vereinheitlichungsprogramm innerhalb des Rahmens der divergierenden katholischen Traditionen aufgegeben war, wollte das westgotische Einigungsprojekt den Juden keinen Platz belassen.

Damit begab sich das Westgotenreich religionspolitisch auf einen Sonderweg, der selbst die repressive Religionspolitik Justinians im Osten noch hinter sich ließ und im Westen des Mittelmeerraums beispiellos blieb. Bezeichnend dafür ist, dass Papst Gregor I., der ein Jahr nach der Konversion der Westgoten den römischen Stuhl bestieg, Reccared für seine Konversion

[18] Insofern ist schon die Kapitelüberschrift „Outsiders and the Law" irreführend bei COLLIINS, *op. cit.,* S. 128; ebenso wenig zielführend die Reihung der Juden unter „communities of eastern origin", nämlich Griechen und Syrern, bei Gisela RIPOLL LÓPEZ, "The Arrival of the Visigoths in Hispania", in Walter POHL *et al* (eds.), *Strategies of Distinction, The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden, Brill, 1998, S. 153-179, 155; vgl. Edward A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1969, S. 40, 105f., 114ff.; BACHRACH, S. 4; Wolf LIEBESCHUETZ, "Citizen status and law in the Roman empire and the Visigothic kingdom", in POHL *et al* (eds.), *op. cit.,* S. 131-152, 148f.; Dietrich CLAUDE, "Visigoths and Hispano-Romans in the seventh century", in POHL *et al* (eds.), *Strategies of Distinction*, *op. cit.,* 117-130, 124f.; Alfredo M. RABELLO, "The Jews in Roman Spain", in Alfredo RABELLO (ed.), *The Jews in the Roman Empire. Legal problems from Herod to Justinian*, Aldershot, Ashgate, 2000; vgl. auch die Ausführungen zur Bezeichnung von Juden als "Paganen" bei Wolfram DREWS, "Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, 11/3 (2002) 189-207.

[19] Vgl. THOMPSON, *op. cit.,* S. 104, 155f.; COLLINS, *op. cit.,* 2, S. 139ff.; GONZÁLEZ SALINERO, "Judíos y arríanos", *op. cit.,* S. 62ff.; zu den Motiven der westgotischen Unterdrükkungspolitik auch GONZÁLEZ SALINERO, "Catholic Anti-Judaism", S. 129-131; Wolfram DREWS, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat* De fide catholica contra Iudaeos, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, S. 68-86, 506-520; BRONISCH, *op. cit.,* S. 137 (mit einem wenig hilfreichen, ja dümmlichen Bezug auf Carl Schmitt zur Polemik gegen González Salinero); Daniel KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8 Jh.),* Husum, Matthiesen, 2008, 412f.; Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain", in DE LANGE, TOLAN *et al*. (eds.), *op. cit.,* S. 195-209, 204-207.

zum nizänischen Bekenntnis lobte und auch Zustimmung zu den Beschlüssen des 3. Konzils von Toledo gegen die Juden signalisierte, sich danach aber dazu nicht mehr äußerte[20]. Diese Zurückhaltung dürfte auch damit zu erklären sein, dass die neuen hispanischen Katholiken kaum Anstalten machten, sich dem Primat des Bischofs von Rom zu beugen.

Dass die Juden in diesem radikalen Prozess versuchter Umwidmung gewachsener Identitäten *pars pro toto* Adressaten eines Handelns wurden, welches den Anspruch von Kirche und Königtum über das Vorgehen gegen alle Formen von Devianz durchsetze, liegt auf der Hand. Gerade deshalb sollte von der Intensität des antijüdischen Engagements auch kein einfacher Analogieschluss zur Größe der jüdischen Bevölkerung und ihrer politisch-soziale Bedeutung gezogen werden[21]. Denn darüber geben die christlichen Quellen keinerlei Auskunft, und ebenso muss die Frage offen bleiben, wieweit und mit welchem Effekt diese harschen religionspolitischen Maßnahmen wirklich durchgesetzt werden konnten.

Eine nähere Bestimmung dazu lässt sich erst recht nicht aus der eher marginalen materiellen Hinterlassenschaft der Juden Spaniens aus dem 5. bis 7. Jahrhundert gewinnen. Nur ein einziger in Spanien ergrabener Bau, eine apsidiale Anlage mit Mosaikfußboden und drei griechischen Inschriften in Elche/Alicante, wurde als Synagogenbau des 4. Jahrhunderts gedeutet, aber diese Zuschreibung war zwischenzeitlich umstritten. Jüngst konnte überzeugend dargelegt werden, dass der Bau zumindest zeitweilig als Synagoge gedient hat[22]. Sonst werden Synagogen in den hispanischen Schriftquellen bis hinauf ins Hochmittelalter nicht genannt. In den westgotischen Quellen begegnet der Terminus *conventus*, was im Sinne von „Gemeinde"

[20] Gregor, *Registrum epistularum*, (hg., Dag NORBERG, = CCSL 140, 229); dazu BRONISCH, *op. cit.,* S. 27; vgl. auch THOMPSON, *op. cit.,* S. 105-111; DREWS, *op. cit.,* S. 46; John R. C. MARTYN, "Letters from Spain to Pope Gregory the Great", *Journal of the Australian Early Medieval Association,* 2 (2006), 157-167; HERBERS, S. 44f.

[21] Vgl. COLLINS, *op. cit.,* S. 128; ähnlich BACHRACH, *op. cit.,* S. 25f.; dagegen Margaret WILLIAMS, "The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism", in: William HORBURY *et al*. (eds.), *The Cambridge History of Judaism, t. III,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, S. 75-93, insb. 77f., 91f.; Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en le Hispania romana y visigoda", in Javier CASTAÑO (ed.), *Una sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos, Córdoba, El Almendro, 2014,* S. 123-160; zur Problematik auch DREWS, *Juden und Judentum*, S. 28-31.

[22] Übersicht bei GONZÁLEZ SALINERO, "Fuentes arqueológicas", S. 136-139; ferner Milagros GUARDIA PONS, "La 'sinagoga-basilica' de Elche", in Mireille MENTRÉ (ed.), *L'art juif au Moyen Age,* Paris, Berg international, 1988, S. 105-112; Lee LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years,* New Haven, Yale University Press, 2000, S. 261-263; Rachel HACHLILI, *Ancient Jewish Art in the Diaspora,* Leiden, Brill, 1998, S. 45ff., 205, 407f.; Robyn WALSH, "Reconsidering the Synagogue/Basilica of Elche, Spain", *Jewish Studies Quarterly*, 23 (2016), 91-123.

gedeutet wird[23], aber mitnichen Annahmen zu deren Struktur und kultureller Prägung zulässt.

Ansonsten sind einige wenige bi- und trilinguale Inschriften, überwiegend auf Grabsteinen[24], zu nennen, deren gelegentliche und dann recht ungelenke hebräische Formeln eher Symbolwirkung zukommt und nicht für eigentliche Sprachkompetenz steht[25]. Ferner fällt ein merkwürdiges beckenförmiges Stück aus einem Marmorblock von 56 x 45 x 14,5 cm auf, das mit deutlich jüdischer Symbolik (Pfauen, Baum und Menorah) und nur wenigen Worten langen Inschriften in griechischer, lateinischer und hebräischer („Friede über Israel, über uns und über unsere Kinder") Sprache versehen ist[26]. Das Stück aus Tarragona, das sich heute im Museum der Synagoge El Tránsito von Toledo befindet, entzieht sich einer klaren Deutung. Vorgeschlagen wurde die Verwendung als Ossuarium, wofür es aber keinerlei rituelle Grundlage gibt. Denkbar ist auch die Verwendung als Handwaschbecken, womit es in der jüdischen Kulturgeschichte einmal mehr völlig alleine stünde. Festzuhalten ist die an sich aussagekräftige Dreisprachigkeit der Inschriften des Objekts. Denn wir haben hier ein besonders hybrides Stück jüdischer Kultur vor uns, in dem sich eine ganz eigene Kultur des Übergangs ausdrückt.

Die heute noch fassbare Hinterlassenschaft der hispanischen Juden bis zum Ende der Westgotenherrschaft fällt demnach weit geringer aus als etwa im gleichen Zeitraum in Rom und im südlichen Italien[27]. Dennoch besteht

[23] ALBERT, *op. cit.,* S. 179f.

[24] Maurice SCHWAB, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne*, Paris, Imprimerie Nationale, 1907; Francisco CANTERA BURGOS *et al*., *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, Bermejo, 1956; David NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe, vol . 1: Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul, vol 2: The City of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992-1993, hier vol. 1, Nos. 183-186, 189, S. 247-266, 263-270 (Narbonne, 688/98); vgl. auch Jaime CUBERA, "A Jewish inscription from Tarraco", *Philologus* 147 (2003), 357-359.

[25] Doron MENDELS und Arye EDREI, *Zweierlei Diaspora: Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, S. 41f.

[26] NOY, *op. cit.,* 1, No. 185, S. 254ff.; Rodrigo LAHAM COHEN, "Presencia judía en la Roma tardoantigua. Aproximaciones epigráficas", in *I Jornadas Problemas y Abordajes de la Historia Antigua, Facultad de Humanidades*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011, S. 162-183; 168ff.; WALSH, *op. cit.,* S. 120f. note 113.

[27] Dokumentation NOY, *op. cit.,* vol. 1, 22-237, vol. 2; vgl. Giancarlo LACERENZA, "Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo - tipologie, origine, distribuzione", in Mauro PERANI (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna, Longo, 2003, S. 71-92; Cesare COLAFEMMINA, "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area Sicula. Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta", in PERANI (ed.), *op. cit.,* S. 119-146; LAHAM COHEN, *op. cit.,* S. 162-183, 172; Jutta DRESKEN-WEILAND *et al*. ,"Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike", in Andreas MERKT *et al*. (eds.), *Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt 1*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2012, S. 325-386; Karen B. STERN, "Death and Burial in the Jewish Diaspora", in Daniel M. MASTER

kein Anlass für die Aussage, sie erlaubte ob ihrer geringen Zahl und des recht niedrigen künstlerischen und sprachlich-inhaltlichen Gehalts kaum Rückschlüsse auf Sprache und Kultur der Juden der Zeit. Immerhin bergen diese Zeugnisse Hinweise auf eine innere, hierarchische Gestaltung der Gemeinden mit professionalisierter Leitung (*archisynagogus*, *presbyteroi*, *pater synagogue, archontes*)[28], ferner auch auf eine als Liturgie strukturierte Gebetsordnung bei entsprechender Anleitung (der *super orans* im Sinne eines Vorbeters, die προσευχή / *proseuché*, inschriftlich etwa in Elche, als „Gebet" und „Gebetsraum"[29]) sowie auf eine wie auch immer gestaltete Form von Lehrtätigkeit (*Rebbi*). Diese inneren Strukturen werden in der christlichen Gesetzgebung nur ungenau als *legis doctor* oder pejorativ als *doctor iniquitatis* wiedergegeben[30]. *Doctores* kann sich dabei auf „Rabbiner" oder sonstige Gelehrte allein oder auf die verschiedenen jüdischerseits genannten Gemeindeämter insgesamt beziehen[31]. Im Zusammenhang der Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 erfahren wir ferner, dass solch hochgestellte jüdische Persönlichkeiten, zumindest bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts, als *defensor civitatis* wirkten, also an der Spitze der weltlichen Gemeinde stehen konnten[32].

Ganz eigenes Gewicht kommt dann der Frage zu, was, wenn es doch selbst nach dem Zeugnis der eifrigsten Judenfeinde *doctores* unter den Juden gegeben haben soll, die Inhalte von deren Unterricht gewesen seien, auf welcher schriftlichen Grundlage diese beruhten und in welcher Sprache sie rezipiert und vorgetragen wurden. Dass der *doctor iniquitatis* ein Lehrer der *Mischna* gewesen sei, ist nicht völlig auszuschließen, aber, was Spanien anbetrifft, doch ausgesprochen unwahrscheinlich. Denn das setzte die Kenntnis der *Mischna* im äußersten Westen der Diaspora bereits im 7. Jahrhundert und eine profunde Versiertheit ihrer Lehrer im Hebräischen und in der Hermeneutik dieser rabbinischen Grundschrift voraus[33]. Für bei-

(ed.), *Oxford Encyclopedia of the Bible and Archeology*, Oxford, Oxford University Press, 2013, S. 270-280; Pieter W. VAN DER HORST, *Saxa judaica loquuntur, Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden, Brill, 2015; Idem, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE),* Kampen, Pharos, 1996, S. 11, 20.

[28] Carlos DEL VALLE, "Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus", *Sefarad* 61/1 (2003), 183-193, 185; vgl. MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 41f.; ferner LEVINE, *op. cit.* S. 403, 407f., passim.

[29] WALSH, *op. cit.,* S. 106 mit Anm. 60; zum Begriff Rachel HACHLILI, *Ancient Synagogues - Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden, Brill, 2013, S. 7-10.

[30] ALBERT, *op. cit.* S. 184; im Brief des Bischofs Severus von 418 wird ferner ein *summus sacerdos* namens Theodorus genannt, ohne dass ersichtlich würde, worin genau seine „hohepriesterliche" Funktion bestanden habee: vgl. SEGUI-VIDAL, *op. cit.* S. 152f.

[31] ALBERT, *op. cit.*; vgl. NOY, *op. cit.* I, No. 197, S. 278ff., lateinische Inschrift für "Iacob, Sohn des Rebbi Senior" (Mérida, 8.-9. Jh.).

[32] LOTTER, *op. cit.,* S. 307f.

[33] ALBERT, *op. cit.,* S. 184; vgl. COLLINS, *op. cit.,* S. 136.

des bietet die hispanische Überlieferung keinerlei Anhalt, und der deutlich breiter belegte negative Befund für Rom und den Süden Italiens, die dem Entstehungsraum der *Mischna* und des *Talmud* deutlich näher lagen, spricht gegen eine Kenntnis dieser Grundschrift des rabbinischen Judentums und anderer rabbinischer Schriften im äußersten Westen des Mittelmeerraums vor dem 9. Jahrhundert[34]. Noch mehr als für den Osten tut sich hier den Bearbeitern für den Westen das auf, was man „Deuterosis-Falle" nennen kann: die immer wieder diskutierte, aber soweit kaum lösbare Frage, ob das Verbot der „Zweitschrift", das Kaiser Justinians im Jahr 553 gegen jedwedes nichtgriechisches, außerbiblisches Schrifttum aussprach tatsächlich frührabbinische Schriften einschließlich der Mischna oder lediglich nicht näher zu bezeichnende Apokryphen, vielleicht in hebräischer Sprache, gemeint habe (*Novella* 146)[35]. Dessen ungeachtet bleibt der Befund, dass die Schriften der Rabbinen sich jenseits ihrer Entstehungszentren nur ganz allmählich durchsetzen und den westlichen Mittelmeerraum dann kaum vor dem 8. oder 9. Jahrhundert erreicht haben dürften.

Doron Mendels und Arye Edrei haben deshalb zuletzt die Bedeutung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels als umfassenden Kommunikationsbruch zwischen den östlichen Zentren des Judentums und der westlichen Peripherie der Diaspora betont, denn die im Osten in der Folge entstehende Kultur des rabbinischen Schrifttums sei im Westen nicht entzifferbar gewesen[36]. Gerade die Neuschöpfungen des Ostens wie beispielsweise die Modellierung der Pessach-Haggada als gemeinschaftsstiftender Text ganz eigener Prägung[37] oder das Gebet als ebenso vorbildlose einigende Handlung, mit der die „Generation von Javne" den Fortbestand des östlichen Judentums

[34] Erste Spuren der Kenntnis talmudischer Texte finden sich in einer hebräischen Inschrift, die in Lavello/Basilicata erhalten ist, ohne dass sich die Herkunft des Steins – auch das nahe Venosa mit seiner dichten Überlieferung jüdischer Grabsteine käme in Frage – genau bestimmen liesse: vgl. Cesare COLAFEMMINA, "Una nuova epifrafie ebraice altomedievale a Lavello", *Vetera Christianorum*, 29 (1992), 411-421; *Idem,* "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale", S. 119-146.

[35] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 63; ferner LEVINE, *op. cit.,* S. 408; Seth SCHWARTZ, "Rabbinization in the Sixth Century", in Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, S. 55-69, 66ff.; Hayim LAPIN, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012, S. 159f.; zum Begriff *deuteras* in der "Professio" der Juden gegenüber dem 6. Konzil von Toledo 638 vgl. GONZÁLEZ SALINERO, "The Legal Eradication", S. 196f.

[36] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 11; vgl. dazu Karl L. NOETHLICHS "Der rechtliche Status der Juden im römischen Reich Tradition und Wandel in der römischen Judengesetzgebung vom 2. Jahrhundert v.u.Z. bis zum 6. Jahrhundert u.Z. Mit einem Exkurs zur These von Doron Mendels und Arye Edrei über „Zweierlei Diaspora", in Görge HASSELHOFF *et al* (Hg.), *„Religio licita"? Rom und die Juden von Pompeius bis Konstantin*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2017, hier S. 73-83; ferner Daniel R. SCHWARTZ *et al*. (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden, Brill, 2012.

[37] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 45ff.

nach dem Jahr 70 gesichert habe[38], leitete nach Mendels und Edrei einen tiefgehenden Entfremdungsprozess zwischen den jüdischen Kulturen des Osten und des Westens ein[39].

Die Sprachverschiedenheit zwischen den Polen Jerusalem und Alexandria war zwar auch für die Juden der Tempelzeit charakteristisch gewesen, doch die Textverschiedenheit, wie sie nach dem Jahr 70 aufkam und der Verlust Jerusalems nicht nur als Ziel der Pilgerfahrt, sondern auch als Ort der Begegnung und des Austauschs, wirkten nach Mendels und Edrei auf umfassende Weise desintegrativ. Wohl lassen sich mit Todos Isch Romi, der (noch vor 70?) in eine Jeschiva des Ostens gegangen sein soll (*Tosefta*, *Betsa* 2,15), und umgekehrt Mattja ben Heresch, dessen Umzug nach Rom in der Absicht der Gründung einer Jeschiva dort vermerkt wird[40], Beispiele für Migrationen von Gelehrten zwischen Ost und West finden. Aber gerade die geringe Zahl von Belegen für Migrationen zwischen Ost und west bestätigt für Mendels und Edrei das Ausmaß des nach dem Jahr 70 ergangenen Bruchs.

Der hier nur knapp skizzierte Prozess der Desintegration jüdischer Diasporakulturen wurde nach Mendels und Edrei damit vollständig, dass man sich im griechischen Westen genau jener Pseudoephigraphica und anderer hellenistischer Schriften angenommen habe, die im Osten aus dem Kanon zu rezipierender Schriften ausgeschieden und von den rabbinischen Texten überschrieben worden seien[41]. Damit ist zugleich eine Frage berührt, die zuletzt vornehmlich zwischen David J. Wasserstein und Carlos del Valle verhandelt wurde: was denn die kulturellen Ressourcen des westmediterranen Judentums am Übergang von der Spätantike zum Mittelalter gewesen seien. Beide stimmen dabei soweit überein, dass von den hispanischen Juden aus westgotischer Zeit kein einziger Text, gleich welcher Sprache, erhalten sei. Daraus folgerte Wasserstein, dass die Juden Spaniens von allen kulturellen Entwicklungen des Judentums der Zeit entkoppelt gewesen seien und schließt von der gestalterischen und sprachlichen Anspruchslosigkeit der wenigen epigraphischen Zeugnisse auf ein überhaupt geringes kulturelles Profil der Juden im Westen der Diaspora. Diesem Argument will man in seiner Grundrichtung, nicht jedoch in seinen absoluten Formulierungen folgen[42]. Del Valle dagegen postuliert mit Verweis auf verstreute Aussagen

[38] *Idem.*, S. 52ff.

[39] Dass es sich hier eher um einen Entfremdungsprozess als um einen zeitlich genau zu bestimmenden Bruch gehandelt haben muss, räumt Mendels, 71, selbst ein, wenn er die relative Akzeptanz des Griechischen unter den Rabbinen von im 9. Jahrhundert fassbaren, deutlich ablehnenden Haltungen unterscheidet.

[40] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 22ff.; vgl. LAHAM COHEN, *op. cit.*, S. 171.

[41] MENDELS – EDREI, *op. cit.* S. 13. 79f.

[42] In gebotener Kürze seien hier die Einwände skizziert: die rabbinische Bewegung setzte sich auch im Osten erst ganz allmählich durch, so dass Juden aus dem Westen unter den Angehörigen der noch lange bestimmenden griechisch geprägten jüdischen Kultur weiterhin Kontakte knüpfen konnten. Auch die Präsenz von *apostuli* in einer Grabinschrift in Venosa

auf christlicher Seite ein dezidiert hebräisch gefasstes Kulturprofil unter den Juden Spaniens[43].

Unausgesprochener Konsens herrscht zwischen den Kontrahenten in der Grundannahme, die nachfolgend bestritten werden soll, dass ein nicht durch hebräische Sprachpraxis und die Kenntnis rabbinischer Schriften hervortretendes Judentum kaum denkbar oder zumindest defizitär gewesen sei[44]. Dissens kommt dann über die Frage auf, wie sich das zu Spanien verhalte. Wasserstein hegt hier keinen Zweifel. Er will in Spanien nur noch ein völliger Agonie verfallenes Judentum erkennen, dessen Mehrheit, so darf man ihn verstehen, alsbald in der Kirche aufgegangen und dessen Reste dann schließlich durch die Rezeption des rabbinischen Judentums neu befruchtet worden sei[45]. Del Valle dagegen nimmt ohne erkennbare Quellenbasis für einen frühen Zeitpunkt eine „Reaktivierung" und „Revitalisierung" des Hebräischen unter den hispanischen Juden an. Im Grunde kann er gerade einmal auf das Beispiel des Diakons Bodo verweisen, der sich 838 aus dem Frankenreich nach Saragossa begab, konvertierte und nach dem Zeugnis seines späteren Gegners, des Konvertiten zum Christentum Paulus Alvarus von Cordoba, dort rasch Hebräisch gelernt habe (*miror te eruditionis in hebraea lingua tam velox peritia*). Dabei ist aber zu bedenken, dass Paulus Alvarus, der einer Konvertitenfamilie entstammte und dessen eigene Schriften keinerlei eigene Vertrautheit mit dem Hebräischen erkennen lassen, selbst wenn er hier akkurat das Kulturprofil der Juden seiner Zeit wiedergegeben hätte, immerhin 130 Jahre nach dem Ende des Westgotenreichs schrieb und kaum

(NOY, *op. cit.,* I, No. 86, 114-119) oder die Herkunft eines in einer griechisch-lateinischen Inschrift aus Tarragona verewigten *rabbi Latous* aus Cyzicus in der Asia Minor (NOY, *op. cit.,* I, No. 186, S. 256-259) belegen, dass Spanien gegenüber dem weiteren Mittelmeerraum in der Spätantike keineswegs vollständig abgeschlossen war; vgl. dazu auch Catherine HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997; Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society, 200 bce. to 640 ce., 200*, Princeton, Princeton University Press, 2001, S. 103-128; Stuart S. MILLER, *Sages and Commoners in Late Antique 'Erez Israel'*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, S. 21ff., passim; Hayim LAPIN, "The origins and development of the rabbinic movement in the land of Israel", in William D. DAVIES *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Judaism, vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, S. 206-229; *Margaret H.* WILLIAMS, *Jews* in *a Graeco-Roman Environment, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, S. 251ff.; GONZÁLEZ SALINERO,* "The Legal Eradication", S. 201f.

[43] David J. WASSERSTEIN, "Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus", in Maribel FIERRO (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, S. 1-11, insb. 3; DEL VALLE, *op. cit.,* S. 183-193.

[44] Explizit WASSERSTEIN, *op. cit.,* S. 3f.

[45] Wasserstein (*op. cit.*, 7f.) meint hier nur die Reste des judeo-romanischen Judentums und schließt eine Immigration maghrebinischer Juden nach Spanien aus; vgl. ferner Idem, "Jewish Elites in al-Andalus", in Daniel FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*, Leiden, Brill, 1995, S. 101-110; DEL VALLE, *op. cit.,* S. 191.

als Zeugnis für Hebräischkenntnisse unter hispanischen Juden der Zeit vor 711 herangezogen werden kann[46].

Trotz offenkundiger Schwächen der Argumentation lohnt es sich dennoch, Del Valle's Linie weiter, freilich kritisch, zu folgen. Denn immerhin kann er für seine Sicht die Erwähnung von *scripturas* in der *Professio* der Juden gegenüber dem 6. Konzil von Toledo 638, die dem berüchtigten *Placitum* des Vorjahres folgte[47], und ein Gesetz König Erwigs (reg. 680-687) in Anspruch nehmen. Daraus wird ersichtlich, dass man auf christlicher Seite unterstellte, die Juden besäßen über die Bibel hinaus eigene Schriften: nebst anderen Beschränkungen hieß es da nämlich, die Juden sollten keine Bücher lesen, die den Christen nicht genehm seien[48]. Del Valle stützt sich ferner auf die Aussage Julians von Toledo, wonach die Juden Codices besäßen, aus denen sie ihre Voraussagen zur Ankunft des Messias bezögen[49]. Dabei versteht del Valle Julians *codices hebraeorum* allerdings geradewegs als „hebräische Codices", also Schriften in hebräischer Sprache, und schließt von dort auf eine „autochthone hebräische Kultur" Spaniens, die zwar nicht den Talmud, dafür aber eigene und uns nicht überlieferte hebräische Texte gekannt habe[50]. Das ist –wie noch bei jeder *ex nihilo*-Argumentation– nicht gänzlich auszuschließen, und so lassen sich, wie Gonzáles Salinero zu Recht eingewandt hat, für solches Schrifttum kaum Indizien und auch keinerlei Entstehungsgründe benennen[51]. Im Gegenteil: Erwigs Gesetz sagt ja gerade

[46] José MADOZ (ed.), *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Madrid, CSIC, 1947, Carta XVI,I; vgl. DEL VALLE, *op. cit.,* S. 191f.; ferner Frank RIESS, "From Aachen to Al-Andalus: The Journey of Deacon Bodo (823–76)", *Early Medieval Europe* 13/2 (2005), 131–157. Erst recht ohne Wert für das Verständnis des hispanischen Judentums vor 711 ist die Aussage des Gaon Aharon ha-Cohen ben Sagarda, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts wirkte und nach einen Fragment aus der Kairoer Genizah Spanien als Zentrum von Gelehrten in der Zeit Alexanders des Großen und der Mischna beschrieb; vgl. A. COWLEY, "Bodleian Geniza Fragments", *The Jewish Quarterly Review,* 18 (1906) S. 399-403; Übersetzung Carlos DEL VALLE, *La escuela hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981, S. 366 ff.

[47] LINDER, *op. cit.,* No. 851, hier S. 496, 499; vgl. GONZÁlLEZ SALINERO, "The Legal Eradication", S. 195f.; ferner Jonathan J. PRICE, "The Jews and the Latin Language in the Roman Empire", in Menahem MOR *et al*. (eds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna, and the Talmud*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 2003, S. 165-180.

[48] Vgl. LINDER, *op. cit.,* No. 45, S. 301f.; COLLINS, *op. cit.,* S. 132.

[49] *quod sumpta annorum supputatio ab initio mundi codices Hebraeos quintam adhuc seaculi insinuent;* Julian von Toledo, *De combrobatione sextae aetatis* (ed. Jocelyn N. HILLGARTH, *Sancti Juliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, CCSL 115, Praefation, 145, Zeile 27, ferner 1.23, S. 170); DEL VALLE, *op. cit.,* S. 185, .

[50] DEL VALLE, *op. cit.,* S. 186, 189f.; vgl. Idem, "El *De comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo y el judaísmo español", *Estudios Bíblicos*, 49 (1991), 251-263; Idem, "San Julián de Toledo", in Carlos DEL VALLE (ed.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII),* Madrid, CSIC, 1998, S. 119-130; ferner GONZÁLEZ SALINERO, "The Legal Eradication", S. 198.

[51] Einen Anhaltspunkt bieten lediglich die hebräisch-aramäischen Epitaph-Inschriften aus Santa María del Camí, Mallorca, 4.-5. Jh. (?) und eine mit hebräischen Buchstaben verse-

nicht, dass die Christen die Texte „nicht verstanden“ hätten; und Julians Aussage lässt sich ebenso als „Codices der Hebräer“ ganz gleich welcher Sprache, lesen[52]. Dem widerspricht nicht, dass Julian an anderer Stelle den *codicibus hebraeorum* die *codices septuaginta interpretum* gegenüberstellt[53]; denn das ist nicht notwendig als Unterscheidung hebräischer von griechischen Codices zu lesen, sondern kann sich, wenn er die Septuaginta nicht gar von Schriften der Juden in lateinischer Sprache abgesetzt hätte, ebenso auf die Unterscheidung der unbestritten christlich adaptierten Septuaginta im Unterschied zu jüdischen Schriften, vielleicht zu revidierten griechischen Bibelübersetzungen wie Aquila oder Theodotion, beziehen.

Für das Verständnis von Julians Aussage, die Argumente der Juden zur Ankunft des Messias seien weder durch „Gesetz“ noch durch die Propheten gedeckt und speisten sich aus anderen Quellen[54], ist das von erheblicher Bedeutung. Man mag Del Valle folgen, wenn er darauf besteht, dass die Juden außerbiblische Schriften herangezogen hätten[55]. Allerdings lässt der pure Wortlaut nicht erkennen, welche Schriften das gewesen und in welcher Sprache solcherlei „aus den Tiefen ihrer Bosheit“ (*de antro malitiae suae*) bezogenen Argumente[56] geschrieben gewesen seien.

Womöglich klärt sich das Bild, wenn man die gewohnten Pfade verlässt und bei der Erforschung der Leerstelle der jüdisch-literarischen Kultur des spätantiken und westgotischen Spanien[57] auf ganz andere Weise ansetzt. Das scheint auch dringend geboten, denn in einem ist del Valle ja unbedingt beizupflichten: dass eine religiöse Kultur, die sich über einen Text konstituiert, zumal als Minderheitenkultur, ohne Textpraxis und auf pure Ritualien reduziert nicht denkbar ist. Jede „mündliche Torah“, nicht nur jene „vom Sinai“, setzt ja eine wie auch immer aufgeschriebene andere, vorangehende Torah voraus. Daran ändert auch die Armseligkeit des textlichen Ausdrucks spätantiker und frühmittelalterlicher Inschriften, wie sie für den gesamten westmediterranen Raum zu konstatieren ist, nicht. Und wenn Julian von Toledo und seine christlichen Genossen den Juden eines nicht vorwarfen, dann war es Schriftvergessenheit. Um also Spuren solcher Schriften zu identifizieren, sollte die Frage einmal nicht von Toledo und erst Recht nicht von Jerusalem oder Babylonien her gestellt werden, sondern weiter nördlich

---

hen Amphore aus Ibiza, 1. Jh. (?), vgl. NOY, *op. cit.,* I, No. 177f, S. 238f.; zur Kritik GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication”, S. 200f.; ferner Leo V. RUTGERS, *The Hidden Heritage of Diaspora-Judaism*, Löwen, Peeters, 1998.

[52] GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication”, S. 202f., auch zu ähnlichen Mißverständnissen anderer Autor/inn/en.

[53] Julian, *De comprobatione*, III.8, S. 201.

[54] Julian, *De comprobatione*, 1.6, S. 152.

[55] DEL VALLE, “Sobre las lenguas”, S. 186f.; vgl. auch MENDELS–EDREI, *op. cit.,* S. 61f.

[56] Julian, *De comprobatione*, 1.2, S. 147.

[57] Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096,* Paris, Mouton, 1960, S. 165; GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication”, S. 206f.

ansetzen: in Orléans, wo an der Wende zum 9. Jahrhundert Bischof Theodulf, der Herkunft nach Westgote, bei seiner Revision des lateinischen Bibeltextes von einem Juden assistiert wurde, der Wortkorrekturen nach dem hebräischen Bibeltext vornahm und der seine familiären Wurzeln ebenfalls südlich im ehedem westgotischen Bereich gehabt haben könnte[58]. Die hebräische Sprachkompetenz dieses für eine bischöfliche Umgebung recht ungewöhnlichen Mitarbeiters kann zunächst als Argument zur Unterstützung del Valles, nämlich als Indiz für die Vertrautheit mit dem Hebräischen, gelesen werden. Immerhin wirkte Theodulfs Assistent um die vierzig Jahre früher als Bodo Eleazar und stellte seine Fähigkeiten nachprüfbar unter Beweis. Doch darum allein soll es hier nicht gehen, denn der Blick kann hier weiter fassen. Bemerkenswerter als seine Hebräischkenntnisse ist ja der Umgang dieses Juden mit dem Lateinischen und seine Fähigkeit, feinsinnige Korrekturen am Text der Vulgata vorzunehmen.

Nur wenig nördlich von Orléans, in den Schriften der Exegetenschule von Auxerre, finden sich eine Generation nach Theodulf dann auch weitere Spuren jüdischer Gelehrsamkeit. Das sind, in lateinischer Schrift, teilweise versteckte, teilweise offen jüdischem Ursprung zugewiesene Targum-Adaptionen (*hebraei dicunt* … vel al.), so etwa Teile aus Pseudo-Philo und exegetische Sequenzen, die im Stil von *Midraschim* gehalten sind[59]. Ihr Weg

[58] On Theodulf see Elisabeth DAHLHAUS-BERG, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln, Böhlau, 1975, S. 221ff.; Rob MEENS, "Sanctuary, Penance, and Dispute Settlement under Charlemagne: The Conflict between Alcuin and Theodulf of Orléans over a Sinful Cleric", *Speculum*, 82 (2007), 277-300; Caroline CHEVALIER-ROYET, "Les révisions de Theodulphe d'Orléans et la question de leur utilisation par l'exégèse carolingienne," in Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne. Autour d'Haymon d'Auxerre,* Turnhout, Brepols, 2007, S. 251f.; Adrien CANDIARD und Caroline CHEVALIER-ROYET, "Critique textuelle et recours à l'hébreu à l'époque carolingienne. Le cas exceptionnel d'une Bible de Théodulf (Bible de Saint-Germain, ms. Paris, BnF lat. 11 937)", in Annie NOBLESSE-ROCHER (ed.), *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves,* Turnhout, Brepols, 2012, S. 13-34; ferner HERBERS, *op. cit.,* S. 70f.

[59] Vgl. die Angaben in der Einleitung zu Remigius von Auxerre, "Expositio super Genesim" (ed. Burton Van NAME EDWARDS, CCCM 136, Brepols, 1999, S. xil-l); Johannes HEIL "Theodulf, Haimo, and Jewish Traditions of Biblical Learning: Exploring Carolingian Culture's Lost Spanish Heritage", in Cullen J. CHANDLER und Steven STOFFERAHN (eds.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages: Studies in Honour of John J. Contreni*, Kalamazoo, 2013, S. 88-115, hier S. 99-103; ferner Burton Van NAME EDWARDS, "Deuteronomy in the Ninth Century: The Unpublished Commentaries of Walahfrid Strabo and Haimo of Auxerre", in Celia CHAZELLE und Burton van NAME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003, S. 97-113, here S. 105 with note 25; vgl. Gilbert DAHAN, "Les interpr**é**tations juives dans les Commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre", in Diana WOOD *et al.* (ed.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley,* Oxford, Blackwell, 1985, S. 131-155; Rainer BERNDT, "Les interprétations juives dans le *Commentaire de l'Heptateuque* d'André de Saint-Victor", *Recherches augustiniennes*, 24 (1989), S. 199-240; Bat-Sheva ALBERT, "Anti-Jewish Exegesis in the Carolingian Period: the Commentaries on Lamentations of Hrabanus Maurus and Pascasius Radbertus," in Claudio LEONARDI (ed.), *Biblical studies in the early Middle Ages*, Florenz, 2005, S. 175-192; Judith

bis zur Feder christlicher Schreiber ist noch weitgehend ungeklärt, aber so viel darf als gewiss gelten: Sie dürften über Orléans von Südfrankreich oder Spanien her in die Abtei Saint-Germain in Auxerre gelangt sein[60]. Derselben Tradition wird man auch jenen anonymen jüdischen Autor von *Quaestiones* zu den Königsbüchern zuordnen können, den etwa um dieselbe Zeit Hrabanus Maurus im fernen Fulda und nach ihm noch andere fränkische Exegeten zitierten. Dass der Autor dieses lateinisch überlieferten Textes ein Jude gewesen sei, hat Hrabanus in den Einleitungsbriefen zu seinem Kommentar deutlich formuliert[61], und ebenso vermerkte es die ursprüngliche Titulatur der Reimser Handschrift. Erst viel später hat man gemeint, diesen für seinen Inhalt hochgeschätzten Text dem über allen Zweifel erhabene Kirchenvater Hieronymus zuschreiben zu müssen[62]. Insgesamt finden sich im Frankenreich unterschiedliche Hinweise auf jüdische Wissens- und Texttraditionen, die eines gemeinsam haben: ihre Überlieferung in lateinischer Sprache und Indizien für ihre Herkunft aus Südfrankreich/Spanien[63]. Ohne deshalb Form und Ausmaß dieser judeo-romanischen Schriftkultur des westlichen Mittelmeerraums näher bestimmen zu können, widerlegt dieser Befund sowohl die Annahme einer autochthonen hebräischen Textkultur der hispanischen Juden wie auch das Postulat eines umfassenden Kulturverlusts.

OLSZOY-SCHLANGER, "The study of the Aramaic Targum by Christians in Medieval France and England", in Alberdina HOUTMAN *et al*. (ed.), *A Jewish Targum in a Christian World Jewish and Christian Perspectives Series*, Leiden, Brill, 2014, S. 233-249.

[60] Dazu auch Alvaro D'ORS, "Teodulfo de Zaragoza, arzobispo de Orleans, entre San Isidoro y Rábano Mauro: el origen hispánico del renacimiento carolingio", in *Tempus implendi promissa. Homenaje a Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, ediciones Universidad de Navarra, 2000, S. 773-799; Dominique IOGNA-PRAT, "Influences spirituelles et culturelles du monde wisigothique: Saint-Germain d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", in Jacques FONTAINE und Christine PELLISTRANDI (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, S. 243-257.

[61] MGH eS. V. (ed. Ernst DÜMMLER) Hrabanus No. 14, 401-403 (a. 829); No. 18, 422-424 (834-838).

[62] Reims, Bibliothèque Municipale Carnegie, ms. 118 (s. IX, Reims Cathedral, *ex dono Hincmarus*), fol. 38: *In Dei nomine brevis Explanatio* [*Hieronymi*] *hystoriae primi libri Regum secundum judaicam traditionem incipit, sed curiosus lector, qui haec discere studet, consideret si ille Judaeus qui praefatum librum ita exposuit ab ecclesiastica doctrina in aliquibus discordat sententiis*; fol. 53: *Incipit Expositio* [*Hieronymi*] *in Paralipomenon, secundum traditionem Judaeorum, ubi lector cautius esse debet*..Vgl. Avrom SALTMAN, "Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon", *Harvard Theological Review*, 66 (1973), 43-75; Pseudo-Jerome, *Quaestiones on the Book Samuel* (ed. Avrom SALTMAN, Leiden, Brill, 1975), 6-9; Bat-Sheva ALBERT, "Adversus Iudaeos in the Carolingian empire", in Ora LIMOR *et al*. (ed.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics,* Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, S. 119-142; Silvia CANTELLI BERARDUCCI (ed.), *Hrabani Mauri opera exegetica repertorium fontium*, Bd. I, Turnhout, Brepols, 2006, S. 237-246; HEIL, "Theodulf, Haimo, and Jewish Traditions", S. 88-115, 96f.

[63] Selbst für den Fall, dass Hrabans Referenz für einen „Hebraeus quidam moderni temporis" in dem Sinne zu verstehen wäre, dass dieser Juden im zeitlich und räumlichen Umfeld des Fuldaer Abtes gewirkt hätte, müsste er seine Ausbildung in einem entsprechend gestimmten judeo-romanischen Milieu genossen haben.

Womöglich lassen sich über Ps.-Hieronymus und die Hotspots der Textrezeption in Orléans und Auxerre hinaus künftig weitere Texte als Zeugen der westmediterranen judeo-romanischen Kultur identifizieren. Zum jetzigen Zeitpunkt können dazu nur Überlegungen vorgetragen werden, und eine systematische Forschung dazu wäre überhaupt noch auf den Weg zu bringen. Was dann ihr Ertrag sein könnte, ist derzeit ebenfalls nicht absehbar. Das liegt nicht zuletzt an liebgewonnenen Gewohnheiten und heuristischen Selbstblockaden der Forschung in ihren obendrein meist nebeneinander operierenden Disziplinen, die einen lateinischen Text *a priori* für einen christlichen halten und als jüdischen nur einen hebräisch geschriebenen, bestenfalls einen griechischen, möglichst mit hebräischem „Urtext", gelten lassen will[64]. Das wundert nicht, bedenkt man, dass sich die Forschung bis heute noch immer schwertut, selbst einen Großen wie Philo aus der Knechtschaft zu befreien, der ihn die Kirchenväter unterworfen haben.

Begibt man sich hinter solche Schranken und greift etwa die Ansätze von Leo Rutgers auf, dann ist in der Tat denkbar, die *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, deren Entstehung auf das 4. bis frühe 6. Jahrhundert angesetzt wird, als einen Zeugen judeo-romanischer Kultur zu verstehen. Die *Collatio* wäre also dann kein Text, der dem Nachweis der Kompatibilität römischen Rechts mit christlichen Vorstellungen dienen sollte, sondern im Gegenteil ein Plaidoyer zur Behauptung jüdischen Rechts in Zeiten zunehmender Christianisierung des römischen Rechts[65]. Ähnlich verhält es sich mit einem Text, der unter dem Titel *Brief des* (Hohenpriesters?) *Annas an Seneca* überliefert ist, sich tatsächlich aber nicht an den Philosophen, sondern werbend an nicht weiter charakterisierte *fratres* richtet. Dieser Text ist in einer Kölner Handschrift des frühen 9. Jahrhunderts überliefert und

[64] Explizit Latein als "christliche Sprache" WASSERSTEIN, *op. cit.,* S. 5; dagegen rein lateinische jüdische Inschriften bei NOY, *op. cit.,* I, No. 179, 240f. (Abdera, Epitaph, 3. Jh.?); No. 187, 259f. (Pallaresos, Epitaph, 4.-6. Jh.?); No. 188, 261f. (Villamésias, 1.-3. Jh.?); no. 193, 273f. (9. Jh. oder später, mit dem auffallend irregulären Namen „Josef bar Josef"); no. 197, 287-281 (Mérida, 8.-9. Jh.).

[65] Theodor MOMMSEN (ed.), *Collectio librorum iuris anteiustiniani*, vol. 3, Berlin, Weidmann, 1890, S. 107–198; für eine jüdische Verfasserschaft plädieren Edoardo VOLTERRA (*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche,* Ser. 6, vol. 3, fasc. 1, Rom, Bardi, 1930, 97 ff.) und Ernst LEWY (Rezension zu Volterra in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtgeschichte. Romanistische Abteilung*, 50 (1930), S. 698ff.); RUTGERS, *op. cit.*; ferner Alfredo M. RABELLO, "La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo", in Jean-Michael CARRIE und Rita LIZZI (eds.), *Humana Sapit*. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini,Turnhout, Brepols, 2002, S. 411-422; LAHAM COHEN, *op. cit.,* S. 162; vgl. auch Detlef LIEBS, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260-640 n.Chr.)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1987, S. 162-174; Luigi F. PIZZOLATO, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Mailand, V&P, 2005, S. 68ff.; Amnon LINDER, "The Legal Status of the Jews in the Roman Empire", in DAVIES *et al* (eds.), *op. cit.,* hier S. 145-148; Robert M. FRAKES, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

unternimmt eine Apologie jüdischer Glaubenslehren gegenüber den klassischen römischen Kulten. Spezifisch christliche Denkmuster ignoriert er oder kennt sie vielleicht nicht einmal[66].

Näher betrachtet werden soll hier ein vor Zeiten Philo von Alexandrien zugeschriebenes Werk, das ähnlich wie Flavius Josephus gerade in der neutestamentlichen Forschung hohes Ansehen als Kronzeuge für die Zeit der Entstehung der Evangelien genießt: der (unvollständig erhaltene?) *Liber Antiquitatum Biblicarum* (*LAB*, Inc. *Abraham genuit tres filios…* etc.). Er bereitet die biblische Geschichte von der Weltschöpfung bis zu König David auf[67]. Das Werk wird, um die Forschung hier nur kurz zu skizzieren, auf das späte 1. oder frühere 2. Jahrhundert datiert - das allerdings ohne jedweden handschriftlichen Befund allein auf Grundlage des lateinischen Textes und daran geknüpfter Spekulationen: Es setze die Zerstörung des Tempels voraus (oder auch nicht), wisse aber nichts vom Bar Kochba-Aufstand und müsse deshalb vor dem Jahr 135 entstanden sein. Umstritten ist die Frage eines hebräischen Urtexts als Grundlage einer späteren griechischen Fassung. Weitgehender Konsens herrscht darüber, dass die lateinische Fassung, die alleine überliefert ist, eine Übersetzung aus dem Griechischen und wohl im 3. oder 4. Jahrhundert entstanden sei. Zitierzeugnisse finden sich aber nicht früher als um die Mitte des 9. Jahrhunderts, und die ältesten Manuskripte stammen aus dem 11. Jahrhundert[68].

[66] *Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis*, *Bernhard BISCHOFF* (ed.), *Anecdota novissima*. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts, Stuttgart, Hiersemann, 1984, S. 1-9 (Köln, Diözesanbibliothek, ms. 17, fol. 99r-102r); vgl. Arnaldo MOMIGLIANO, *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown, Middletown University Press, 1987, S. 202ff.; weil der Text sich (im Abweichung zum Titel nicht an Seneca, sondern) an „fratres" richtet, will ihn nicht als jüdischen Text gelten lassen Folker SIEGERT, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokrypha*, Berlin, De Gruyter, 2016, Nr. 6.2.0.

[67] Zuerst gedruckt zusammen mit authentischen Werken Philos bei Adam Petri, Basel 1527; vgl. Montague RHODES JAMES (ed./transl.), *The Biblical Antiquities of Philo* [1917], repr. New York, Ktav, 1971, S. 9f.

[68] JAMES, *op. cit.,* S. 28-32; Guido KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1949; Christian DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum*, Diss.theol. Göttingen, 1964, S. 92f., 191-94; PSEUDO-PHILO, *Antiquitates biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*, in ed. Christian DIETZFELBINGER (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, vol 2.: Unterweisung in erzählender Form,* Gütersloh, Mohn, 1975, S. 89-272; Ders., Berndt SCHALLER, "Zur Überlieferungsgeschichte des ps.-philonischen Liber antiquitatem biblicarum im Mittelalter", *Journal for the Study of Judaism*, 10 (1979), 64–73; James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Peabody, Mass., Hendrickson, 1983, S. 297-300; Frederick James MURPHY, *Pseudo-Philo. Rewriting the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1993, S. 3f., 6f.; Eckart REINMUTH, *Pseudo-Philo und Lukas: Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks*, Tübingen, Paul Siebeck, 1994, S. 17-26; Howard JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's 'Liber antiquitatum biblicarum' with Latin Text and English Translation*. Leiden, Brill, 1996, esp. S. 212f.

Tatsächlich haben wir hier eine gelehrte Hypothesenakkumulation vorliegen, die auf einer fragwürdigen Grundannahme beruht. Denn so wie die Erhebung des Jahres 135 ob ihrer messianischen Unterlegung und nach ihrem Misserfolg für die rabbinische und sonstige Literatur der Zeit bekanntermaßen ein *non-event* war[69], reicht sie erst recht nicht zur Datierung eines Texts, der lateinisch überliefert ist und nicht einmal seinen Entstehungsraum preisgibt. Die Annahme einer griechischen Vorstufe scheint nicht zuletzt auch durch die fälschliche Zuschreibung an den Alexandriner geleitet zu sein, was aber doch nur belegt, wie einst ein Text unklarer Herkunft durch die Zuweisung an einen kirchlich approbierten Autor dienstbar gemacht werden konnte, ohne dass sich daraus erschließen ließe, wann diese Zuschreibung erfolgt sei. Dem Überlieferungsbefund nach muss die Zuschreibung vor der Mitte des 9. Jahrhundert vorgenommen worden sein. Ansonsten will man heute die griechische Vorlage des lateinischen *LAB* ohne jedweden Handschriftenbefund allein aus gräzisierenden Wendungen, besonders bei der Schreibweise von Eigennamen, im lateinischen Text erschließen. Dies erscheint einmal mehr fragwürdig, denn solche Abweichungen von der philologisch- kodifizierten Norm mögen einzig dem bi- und trilingualen Hintergrund des Autors zuzuschreiben sein[70].

So betrachtet erscheinen Entstehungszeit und Entstehungsort des *LAB* völlig offen. Dabei können die wenigen verfügbaren Fakten durchaus Hinweise dazu geben, aber die weisen in eine von der bisherigen Forschung völlig verschiedene Richtung. Einen Anhaltspunkt bieten die ältesten Textzeugen, die als Zitate ungefähr zeitgleich in den Bibelkommentaren des 9. Jahrhun-

[69] So im Jerusalemer Talmud, etwa yTa'an. 4:6 68d; im Babylomischen Talmud, etwa bSanh.93b; vgl. Aharon OPPENHEIMER,"Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen", in *Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997*, München, 1998, S. 53-74, 64ff.; Peter SCHÄFER, "Bar Kokhba and the Rabbis", in IDEM (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 1-22; Hanan ESHEL, "The Bar Kochba revolt, 132-135", in DAVIES *et al* (eds.), *op. cit.,* S. 105-127; Dan JAFFÉ, "La figure messianique de Bar-Kokhba: Nouvelles perspectives", *Henoch*, 28 (2006), 103–123; Menahem MOR, *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Leiden, Brill, 2016, S. 465ff.

[70] Dieselbe Beobachtung zur Fluidität der Sprachformen zum sog. Brief des Annas an Seneca (vgl. oben bei Anm. 65), aber ohne deswegen auf einen griechischen Urtext zu schließen, bei MOMIGLIANO, *op. cit.,* S. 204. Wie wenig scharf die Sprachgrenzen in der privaten Alltagspraxis gezogen waren, verdeutlicht ein Grabstein mit lateinischer Inschrift aus Pallaresos (heute in Tarragona, NOY, *op. cit.,* I, No. 187, 259ff., für eine gewisse Isadora; ihrem lateinischen Namen wird der aus dem Hebräischen adaptierte des Vaters Ionatus (von Jonathan) beigegeben, während der Name der Mutter, Axaies, griechischen Ursprungs ist; vgl. David NOY, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, London, Duckworth, 2000, S. 15f.

derts bei Hrabanus Maurus[71] und der Schule von Auxerre auftreten[72]. Ferner sind die Überlieferungsorte der ältesten Manuskripte zu nennen. Dabei ist zunächst ein indirekter Zeuge zu nennen: ein in der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau aufbewahrtes Fragment mit Teilen von Philos *Quaestiones et solutiones in genesim*, der bei einer Einbandrestauration zu Tage trat. Seine unziale, von einer Hand ausgeführte Schrift verweist nach Bernhard Bischoff auf eine Herkunft aus Italien und wird für die erste Hälfte des 7. Jahrhundert datiert. Womöglich handelt es sich hier um Reste eines Codex mit Werken Philos, der über die Hofbibliothek Karls des Großen nach Lorsch gelangt sein soll und der Johannes Sichardus 1527 neben einem Fuldaer Codex nach eigener Aussage als Grundlage für die Ausgabe der Werke Philos diente, die den *LAB* einschlossen. Demnach könnte Ps.-Philo auch schon Teil der im späteren 16. Jahrhundert zerstörten Handschrift gewesen sein[73]. Vollständige Texte sind in Handschriften aus Benediktinerbibliotheken in Süddeutschland und Österreich überliefert (Fulda, Schäftlarn, Tegernsee, Benediktbeuern, Admont)[74].

[71] Hrabanus Maurus, *Commentaria in libros II Paralipomenon*, Migne, PL 109, 284C-D (*Narrat autem Philo, in libro quaestionum suarum super Genesim,* etc.), 287C (*Philo autem in libro supradicto quaestionum suarum in Genesi narrat,* etc.); ferner 288D-289A; vgl. SCHALLER, *op. cit.,* S. 68f.; CANTELLI BERARDUCCI (ed.), *op. cit.,* I/137ff., II/638f. Dabei nennt Hrabanus als Titel ein anderes, authentisches Werk Philos, den *Liber quaestionum super* Genesim, zitiert aber tatsächlich aus *LAB*, eine Verwechslung, die auf einen mehrere (Ps.-)Philo-Schriften versammelten Codex verweist und für die Rezeption bis hinauf ins 15 Jh. typisch ist; vgl. dazu Paul WILPERT, "Philon bei Nikolaus von Kues", in *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1962, S. 69-79. Berücksichtigt man, dass Hrabanus in seinem früheren Genesiskommentar (822-829) keine Kenntnis von Ps.-Philo erkennen lässt, dann darf davon ausgegangen werden, dass er erst im Zusammenhang seiner Arbeiten am Chronik-Kommentar ca. 834-838 (vgl. oben Anm. 61) auf den *LAB* aufmerksam geworden ist. Da Ps.-Philo in Auxerre, soweit ich sehe, erst bei Remigius (841-908) auftritt, dürfte Hrabanus als Abt in der fernen Buchonia den überhaupt frühesten Hinweis auf die Kenntnis von Ps.-Philos *LAB* bieten.

[72] Vgl. NAME EDWARDS, *Einleitung zu Remigius, Super Genesim,* S. xlix-xl; die nächsten Verwendung kurzer Auszüge liegen bei Rupert von Deutz (~1070-1129) und ausdrücklich als Werk Philos in der *Historia Scholastica* des Petrus Comestor von Troyes (1100-1178) vor. Die Nennung eines Liber Philonis im Katalog der Abtei St. Riquier ist unspezifisch; vgl. JAMES, *op. cit.,* S. 9f.; SCHALLER, *op. cit.* S. 64ff.

[73] Françoise PETIT, "Le fragment 63 de la bibliothèque de l'Université de Fribourg-en-Brisgau", *Codices manuscripti*, 9 (1983), 164-170 (mit Abb. 171 f.); Vera SACK, "Fundbericht zu Fragment 63 der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br. ", *Codices manuscripti*, 9 (1983), S. 173f.; Bernhard BISCHOFF, "Addenda to Codices latini antiquiores", *Medieval Studies*, 47 (1985), 327 (Nr.1825) mit Abb. Taf. V b; CANTELLI BERARDUCCI (ed.), *op. cit.,* I/137ff. Bischoff rechnet die Handschrift zum Bestand der Hofbibliothek Karls des Großen; Petit dagegen nimmt eine allerdings ungenaue Bestandsabgabe im Katalog der Abtei St. Riquier (Dep. Somme) zum Anlass, die Herkunft des Lorscher Codex in die nordfranzösische Abtei zu verlegen. Eine vollständige Ansicht der Freiburger Fragmente findet sich unter: http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/view/ubfr_fragm63/0001/thumbs?sid=ee060499fded4eed77574b9153fd1b8c#/current_page (geöffnet 29.06.17).

[74] Admont (Steiermark) 359 (xi.), Kassel theol. 4° 3 (s.xi., Titel s.xiv?: "Libri Philonis Iudei de initio mundi" etc. aus Fulda https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/DOZTFAMUYELGWIYFVQL3YFYAM3S5WJG4, geöffnet 19.5.17), München, cml. 4569

Nicht in den Traditionslandschaften des Ostens also, sondern im neuen Westen finden sich Ps.-Philos früheste Spuren. Weil der Text keine Spuren originär christlichen Gedankenguts birgt, darf er unbestritten als jüdischer Text gelten, und weil er lateinisch überliefert ist, kann er ursprünglich auch in eben dieser Sprache verfasst gewesen sein. Dass sein Latein wenig mit der *Vulgata* gemein hat, muss dann nicht überraschen, heißt aber keineswegs, dass er dann auch älter als die *Vulgata* sein muss. Noch etwas fällt auf: Die Überlieferungslage zu Ps.-Philo mit ihrem süddeutsch-österreichischen Schwerpunkt entspricht dem Befund für die von Haimo und Remigius im 9. Jahrhundert in Auxerre verfassten bibelexegetische Werke: nachdem im 9. Jahrhundert über die Besetzung des Bischofsstuhls von Auxerre besonders enge Verbindungen zwischen Auxerre und Bayern bestanden hatten, erweisen sich Bayern und angrenzende Landschaften im 11./12. Jahrhundert als Raum auffallend dichter Rezeption der Kommentarwerke Auxerroiser Provenienz[75].

Daraus folgt die Möglichkeit, den *LAB* neben die bereits genannten *Quaestiones in libros regum* zu rücken, die in einer Reimser Handschrift überliefert sind, und von denen Hrabanus Maurus erklärtermaßen annahm, dass ihr Autor ein Jude gewesen sei[76]. In beiden und einer möglichen Vielzahl weiterer Fälle stellt sich dann die Frage nach dem kulturellen Standort der Autors und ihrer Rezipienten. Wo man ausschließen darf, dass einzelne Juden Traktate als Auftragsarbeiten für Christen in lateinischer Sprache verfasst und das dann unter Verzicht auf jedwede christliche Färbung ausgeführt hätten, bleibt nur die Möglichkeit eines jüdischen Adressatenkreises, der ebenso wie der Autor des Lateinischen mächtig war. Das mag eine kleine Elite gebildeter Juden gewesen sein, die weit länger als im Osten auch noch Philo als jüdischen Autor rezipieren konnte und diesem dann selbst vielleicht irgendwann auch noch einen Pseudo-Philo beigegeben hat. All das ändert nichts am Befund, dass die Frage nach der Genese solcher Texte kaum eine andere plausible Erklärung als das Herkommen aus einer Latein lesenden judeo-romanischen Gesellschaft in Spanien und im Süden Frankreichs zu-

(s.xii., Titel s.xv?: „Phylo iudeo ab initio mundi“ aus Benediktbeuren, anfangs unvollständig ab „quid significante voce enim“ etc., https://www.digitale-sammlungen.de/index.html?c=suchen&ab=4569&kl=&l=de geöffnet 19.5.17), cml. 17133 (1160-64, aus Schäftlarn (xii.), cml. 18481 (xi., aus Tegernsee), weitere Hss. sind s.xv.

[75] Vgl. Joachim WOLLASCH, “Das Patrimonium beati Germani in Auxerre. Ein Beitrag zur Frage der bayrisch-westfränkischen Beziehungen in der Karolingerzeit”, in Gerd TELLENBACH (ed.), *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels*, Freiburg, Albert, 1957, S. 185-224; Yves SASSOER, “Les Carolingiens et Auxerre”, in IOGNA-PRAT, *L'École carolingienne d'Auxerre,* S. 27-32; Johannes HEIL, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hannover, Hahn, 1998, S. 279; zur Rezeption von Schriften der Schule von Auxerre in den bayerischen Benediktinerklöstern im 11./12. Jahrhundert ebd., S. 289, 396-399.

[76] Vgl. oben, Anm. 61; auch der Titel der Reimser Handschrift nimmt diese Zuweisung explizit vor: vgl. oben, Anm. 62.

lässt. Del Valles „autochthone" jüdische Kultur wäre dann doch kein pures Konstrukt, aber sprachlich eben ein Teil der romanischen Kultur seiner Umgebung. Und Wasserstein darf dann eben mehr als nur kulturelle Verarmung konstatieren.

Anstatt die westmediterrane jüdische Geschichte immer nur vom Osten her zu denken und geradezu verbissen an den wenigen, dünnen Fäden des Einflusses des Patriarchen auf die Gemeinden im Westen festzuhalten[77], erscheint es angemessener und auch ertragreicher, die westmediterrane jüdische Kultur als selbstständigen Teil und diesen vornehmlich im Zusammenhang ihrer umgebenden römischen und griechischen Kulturen unter den politischen und sozialen Bedingungen der „barbarischen" Nachfolgereiche des weströmischen Reichs zu verstehen.

Damit sind weniger Lösungen, sondern eher Stichpunkte für weiterer Forschungen formuliert. Denn viele Fragen wie jene nach der Liturgie westmediterraner jüdischer Gemeinden, ihrer geistigen wie textlichen Grundlage und Form sowie ihrer Sprache, müssen im Grunde als gegenwärtig völlig ungeklärt gelten. Sicher erscheint nur, dass diese Fragen nicht nach Maßgabe der inneren jüdischen Entwicklungen im Osten zu deuten sind[78]. Dass sich dieses Unterfangen lohnen sollte, dürfte außer Frage stehen. Immerhin geht es um bald tausend Jahre westmediterraner jüdischer Diaspora-Kultur, die dem, was man die rabbinischen Landnahme in Italien, Spanien und im Rheinland nennen kann, vorangingen.

[77] WILLIAMS, *op. cit.,* S. 81, 92; kritisch Martin GOODMAN, "Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: The Limitations of Evidence", *Journal of Mediterranean Studies*, 4 (1994), 208-224; grundsätzlich Martin JACOBS, *Die Institution des jüdischen Patriarchen. Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike,* Tübingen, Mohr, 1995.

[78] Vgl. etwa Irene von GÖRTZ-WRISBERG, "A Sabbath Service in Ostia: What do we Know about the Ancient Synagogal Service?", in Birger OLSSON *et al*. (eds.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*, Stockholm, Astroems, 2001, S. 167-202; zur Problematik Jacob NEUSNER, "The Synagogue in Law: What the Texts Lead us to Expect", in IDEM *et al*. (eds.), *Religious texts and material contexts*, Lanham , University Press of America, 2001, S. 175-181; ferner Joseph SIEVERS, "Il culto e la liturgia nel giudaismo antico", in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, *Bd*. 12: *Culto divino - Liturgia*, Rom, Borla, 1996, S. 64-79; Steven FINE, "Archaeology and the Interpretation of Rabbinic Literature: Some Thoughts", in Matthew KRAUS (ed.) *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?,* Piscataway, Gorgias Press, 2006, S. 199–217; ferner Catherine HEZSER, "Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources", in IDEM (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine,* Oxford, Oxford University Press, 2010, S. 9-27; in methodischer Hinsicht erscheint besonders Hezsers kritischer, eigentlich auf die Verhältnisse im römischen Palästina bezogener Ansatz (ibid., 18f.) für das Gesamte der jüdischen Kulturen am Übergang zwischen Spätantike und Frühmittelalter fruchtbar.

BOOKISH CIRCLES? THE USE OF WRITTEN TEXTS IN RABBINIC ORAL CULTURE[1]

Catherine HEZSER
(SOAS, University of London)

When setting out to examine the role of written texts in late antique Palestinian Judaism one has to avoid certain pitfalls that may arise from arguing retrospectively, on the basis of the later literary evidence and rabbinic study in institutional academies. Both of these developments, the creation of the Talmud and study in *yeshivot*, point to post-Talmudic, Geonic times as a period of change[2], culminating in the circulation of the first Jews 'books' in the form of codices in the Near and Middle East of the tenth and eleventh centuries[3]. The Mishnah, Tosefta, and Talmuds have been studied in *batei midrash* and *yeshivot* since the Middle Ages[4]. The various forms of rabbinic study that developed once the written documents were compiled, once codices had replaced scrolls, and once Talmud academies had been established in Babylonia and elsewhere cannot be considered representative of rabbinic study practices in Roman Palestine in the first five centuries C.E. To use our contemporary knowledge of the texts and ways in which they are used in "traditional" (usually identified with "Orthodox") contexts

[1] An earlier version of this paper was presented at the Heythrop Centre for Textual Studies Colloquium on "Bookish Circles: Teaching and Learning in the Ancient Mediterranean", Heythrop College, London, 25th November 2016. I thank the organizer of the colloquium, Jonathan Norton, for the opportunity to discuss my ideas in this interdisciplinary framework.

[2] Jeffrey L. Rubenstein has already argued that references to Babylonian rabbinic academies belong to the stammaitic, post-amoraic layer of the Bavli. See Jeffrey RUBENSTEIN, "The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence", *Jewish Studies, an Internet Journal*, 1 (2002), 55-68. For a critique and rejection of the traditional view that academies existed in amoraic Palestine see David M. GOODBLATT, *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994; Catherine HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, pp. 195-214.

[3] See the important article by David STERN, "The First Jewish Books and the Early History of Jewish Reading", *Jewish Quarterly Review*, 98/2 (2008), 163-202, p. 163. Stern suggests that the origins of the codex in Jewish culture lie in the eighth century (p. 164). Its use in the Middle Ages "mark[s] a watershed moment in the history of Jewish reading and its technology" (p. 165).

[4] On the development of Ashkenasic *yeshivot* in the Middle Ages see especially Ephraim KANARFOGEL, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, pp. 56-57 and throughout the book. Geonic *yeshivot* in Babylonia were organized differently. On these see Moshe GIL, *A History of Palestine, 634-1099,* Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 569-575.

and assume that these forms of study can be traced back to late antiquity is therefore methodologically inappropriate[5]. Later outcomes and developments cannot be used to make sense of earlier, more uncertain circumstances.

How can we assess and make sense of the earlier situation, then? Palestinian rabbis of the first five centuries C.E. had limited access to texts in scroll format. How prevalent biblical scrolls were and whether and to what extent written rabbinic texts existed, who had access to them, how they were used and in which contexts remains uncertain. What is clear, though, is that throughout tannaitic and amoraic times rabbinic study and discourse took place in an oral cultural context whose parameters are difficult to reconstruct[6]. Whether and to what extent rabbis belonged to "bookish circles" and were "literate" obviously depends on the definition of these terms. Does "bookish" merely refer to the valuation of written texts –or one text in particular– or also imply the reading and study of "books", in scroll format, on a fairly regular basis? How can we distinguish between the self-presentation of a "bookish" public persona, fashionable among wider circles of the middle and upper strata of society in late antiquity, and real intellectuals?[7] Should we call individuals scholars who had memorized and were able to recite a circumscribed number of texts, even if they had problems with reading new texts and were unable to write their own names?

In the ways in which the term "bookish" is used nowadays, it cannot be applied to ancient societies and especially not to rabbinic society. Rabbis were not "bookish" in the sense of being surrounded by books, consulting them on a regular basis. For them, only one "book" was worthy of discussion. They did not perceive the Torah as a "book" similar to other books that circulated at their time. As divine tradition turned into discourse and emulated practically in daily life, the Torah was much more than a book. As divine revelation and holy object, the Torah could not be treated like other text scrolls[8]. Whether

[5] This was the approach of almost all earlier scholarship until the 1990s. Scholars such as Alon assumed that the rabbinic academy was a fixed institution in the first centuries C.E. already and "had the last word on all halakhic questions", see Gedaliah ALON, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, Cambridge, MA and London, Harvard University Press, 1989 (3rd ed), p. 10.

[6] See Catherine HEZSER, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, especially pp. 190-209, 451-73, 496-504.

[7] Paul ZANKER, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press, 1995, brings many examples of funerary images of the deceased (both men and women) depicted with scrolls in their hands. The desire for an "intellectual look" seems to have been widespread in late antiquity (see *ibid.*, p. 224).

[8] See also William SCOTT GREEN, "Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible", in Jacob NEUSNER and William SCOTT GREEN (eds.), *Writing with Scripture: The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 14.

and to what extent rabbinic traditions circulated and were consulted in written form in amoraic times remains uncertain[9].

In the following, I shall investigate the issue of rabbis' use of written texts from a chronologically reversed perspective, moving backwards from the time of the editing of the Talmud and Midrash (late fourth to fifth century C.E.) to the amoraic period (third to fourth century C.E.). The first chapter examines rabbis' access to written versions of rabbinic traditions, whereas the second chapter focuses on the availability and use of written biblical texts. I shall argue that competition with the knowledge culture of Christianity in the early Byzantine period made rabbis question the usefulness of maintaining the "Oral Torah" format and decide to preserve rabbinic knowledge in written form. The expanding literature of the church fathers with their competing theology and biblical interpretation seems to have made it necessary to create an equivalent body of written rabbinic knowledge that could be studied and expanded by future generations. Roman-Byzantine imperialism was also an imperialism of one knowledge culture over another. To persevere in such a context, rabbinic scholars probably considered it necessary to adopt the written transmission format of the competing religion.

The Rabbinic Tradition: From Valuing Orality to the Emergence of a New Encyclopedism in Early Byzantine Times

Although we lack information about the editors who created amoraic Midrashim and the Talmud Yerushalmi, it is clear that they lived in an environment in which written compilations of traditions associated with important figures of the past were held in high esteem. They would have been guided by the desire to preserve traditions of rabbis of the past, whom they considered superior to themselves in wisdom[10]. Those who wanted to preserve rabbinic knowledge of past centuries would have been scholars

[9] See the discussion in HEZSER, *Jewish Literacy*, pp. 202-207; Martin S. JAFFEE, *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE,* Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, pp. 101, 124-125, 140.

[10] The model suggested by Peter Schäfer and Hans-Jürgen Becker, that the large rabbinic documents grew organically, without the conscious input of a group of editors, from individual traditions to medieval manuscripts, and that they were basically open ended as far as changes by editors/copyists are concerned, does not seem logical to me on practical grounds. For this model see Peter SCHÄFER, "Research into Rabbinic Literature. An Attempt to Define the Status Quaestionis", *Journal of Jewish Studies*, 37 (1986), 139-152; Hans-Jürgen BECKER, *Die grossen rabbinischen Sammelwerke Palästinas. Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. How could such large bodies of material, even if in written form, be transmitted from one generation to the next, over hundreds of years? In addition, the logical and formal structure of Yerushalmi *sugyot* and tractates suggests a more conscious editorial intervention than this model assumes.

themselves. They were eager to transmit that body of knowledge to later generations of sages. As David Kraemer has already stressed in connection with the Babylonian Talmud, rabbinic literature is school literature, created for being studied by future generations of rabbinic scholars[11].

The desire to collect rabbinic traditions of previous centuries and to transmit them to later generations of scholars in written form stood in marked contrast to the earlier amoraic aversion against writing down rabbinic traditions, an aversion which also found expression in the concept of the Oral Torah. According to y. Meg. 4:1, 74d, "things that were stated orally [must be presented] orally". In its literary context the statement supports *ad hoc* translations from Hebrew into Aramaic and rejects the use of written *targumim*. Another text is even more forceful against the circulation of written aggadic texts: "as to an aggadic passage, one who writes it down has no share in the world to come..." (y. Shab. 16:1, 15c). A story tradition follows as an example: "R. Hiyya b. Ba saw a book containing aggadic writings. He said: If what is written in that book is correct, let the hand of the one who wrote it be cut off" (*ibid*.). These traditions suggest that great value was given to the oral circulation of rabbinic traditions but that some written collections of Aramaic translations of Hebrew biblical texts and of rabbinic commentaries nevertheless existed in amoraic times. Such written collections were probably made unofficially, below the radars of prominent rabbis, perhaps by scribes in the margins of the rabbinic movement who tried to make some money from selling them.

In amoraic times the mostly oral nature of rabbinic knowledge –if we assume that the ideology had a basis in reality– would have served to (a) link disciples and followers to particular rabbinic masters and (b) present the rabbinic movement as similar to philosophical schools with their emphasis on the "living voice" of the wise teacher. Memorizing the words and practices of a chosen teacher was very different from reading talmudic *sugyot* that present disputes between different masters with whom the reader would not have been familiar through first-hand experience. The opinions and stories that appear in the written Talmud lack their original contexts. They are reformulated and adapted to serve as parts of *sugyot* that the editors constructed. In the original oral context students had to live with and accompany their masters to listen, observe, and memorize their wisdom. By contrast, the written Talmud allowed everyone to access a waste range of rabbinic teachings. Whereas the student would be devoted to his master and value his views over those other rabbis, on the page of the Talmud all rabbinic opinions are presented side by side as equally true and relevant. Memorizing and transmitting an individual master's views and practices

[11] David KRAEMER, "The Intended Reader As a Key to Interpreting the Bavli", *Prooftexts*, 13 (1993), 125-40.

was very different from studying rabbinic disputes on the basis of written Talmud pages.

The second possible reason for the insistence on oral transmission in late antiquity may have been Palestinian rabbis' desire to present themselves as a particular type of Graeco-Roman intellectuals, similar to philosophers who were held in high esteem. As Stowers has emphasized, "[w]hat was important was not abstract information but living models of character who embodied philosophical doctrines"[12]. Despite the fact that Seneca also wrote letters, he stated: "Of course, the living voice and the intimacy of a common life will help you more than the written word. You must go to the scene of action, first, because men put more faith in their eyes than in their ears, and second, because the way is long if one follows precepts, but short and helpful, if one follows examples" (*Moral Letters* 6.3-5). Like philosophers, rabbis provided specific examples of what the life of a (Torah) sage would entail. Their students were like apprentices who learned this lifestyle through serving their masters (*shimush hakhamim*). This learning-by-listening-and-observing-model was also adopted by the early church. As Papias (first to second c. C.E.) has stated: "For I did not suppose that information from books would help me so much as the word of a living and surviving voice" (Eusebius, *Ecclesiastical History*, 3.39.4). These statements stress the preference for having direct access to a wise man rather than consulting less trusted written material[13].

This reliance on the living voice seems to have changed in rabbinic circles of the fifth century C.E. According to a statement attributed to R. Abin, who belonged to one of the last two generations of Palestinian amoraim, one of the major differences between Jews and non-Jews was the phenomenon of the Oral Torah: "If I [i.e., God] had written down for you the larger part of my Torah, you would not be considered a stranger anymore [cf. Hos. 8:12]". Jews differed from Greeks and Romans because they owned a large body of Oral Torah, whereas others produced books (the term *sefer* is used here) and other pieces of writing (*diphthera*) (y. Peah 2:6, 17a par. y. Hagigah 1:8, 76d)[14]. It seems that the later amoraim were well aware of the production and circulation of books in Roman and Byzantine Christian

[12] Stanley K. STOWERS, *Letter Writng in Graeco-Roman Antiquity*, Philadelphia, The Westminster Press, 1986, p. 38.

[13] On the ancient distrust in written texts see also Yoon-Man PARK, *Mark's Memory Resources and the Controversy Stories (Mark 2:1 - 3:6). An Application of the Frame Theory of Cognitive Science to the Markan Oral-Aural Narrative*, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 67.

[14] Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Jerusalem, Horev Publishers, 1985, p. 304, derives *diphthera* from the Greek διφθέρα, "hide prepared for writing" with "salt and flour". Since the material was precious and costly, one may assume that only the most important documents and records were written on this material (rather than on papyrus or ostraca). Therefore Jastrow suggests to translate *diphthera* with "(national) records" here.

society. Rabbinic scholars of the following generation may have realized that the continued oral transmission of rabbinic traditions put them in danger of being forgotten. The reliance on oral transmission could therefore put rabbis at a disadvantage in comparison with non-Jews whose knowledge was safely stored in books. The experience of Roman and Byzantine Christian imperialism might also have played a role. König and Woolf have suggested that Roman imperialism may have been one of the reasons for Roman encyclopedism to develop in imperial times. There may have been a "connection between acquisition of territory and acquisition of knowledge"[15]. Especially when the empire had become Christian and Christians circulated books that provided alternatives to the rabbinic interpretation of the Torah, some rabbinic scholars may have decided to divert from their traditional oral ideal and to create "real" material evidence of rabbinic wisdom of the past.

We do not know what proportion of the material that the editors of the Talmud and Midrashim collected came down to them in written form. A mixture of both written and oral transmission is most likely, especially if one reckons with a number of stages of editing. For example, the editors of the Yerushalmi may have used lists of case stories arranged thematically or under the names of particular rabbis[16]. Shared formal features and parallel formulation could have served memorization. These stylistic features seem to indicate that an editor, either the one who integrated traditions into *sugya*-format or the editor of a story collection, homogenized the texts to some extent. More common than biographical collections are thematic collections of halakhically relevant stories and statements that seem like variants on the same theme. If they fit smoothly into the context of a particular *sugya*, it is more likely that the editors of the *sugya* (identical with the editors of tractates or the Yerushalmi as a whole?) were responsible for formulating the sequences. As far as the Babylonian Talmud is concerned, one must reckon with the possibility that the editors composed larger narrative story cycles, as Rubenstein has pointed out[17].

Whether and to what extent the editors of the Palestinian Talmud had written tractates of the Mishnah and Tosefta available, whether they quoted on the basis of a memorized written text or received tannaitic traditions orally only remains uncertain. Again, combinations of these modes of transmission are possible. Whereas Lieberman has supported the theory that

[15] Jason KÖNIG and Gregg WOOLF, "Encyclopedism in the Roman Empire", in Jason KÖNIG and Gregg WOOLF (eds.), *Encyclopedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, p. 29.

[16] On pre-redactional story collections in the Neziqin tractates of the Yerushalmi see Catherine HEZSER, *Form, Function, and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp, 269-282.

[17] Jeffrey L. RUBENSTEIN, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2003, p. 118.

the only authoritative version of the Mishnah was the one that was composed orally and circulated orally[18], in the context of ancient book composition and publication this theory seems rather unlikely[19]. There is no analogy in Graeco-Roman society for the centuries-long oral transmission of a textual corpus as large as the Mishnah. More likely is the circulation of written versions of the Mishnah, probably in the form of individual tractates in scroll-format that were sometimes stored or bound together. Whether and to what extent individual amoraim had access to copies of the written Mishnah or at least to individual written tractates remains uncertain. Occasional access to individual written tractates seems likely. According to a tradition in y. Ket. 2:4, 26c, something was taught "in [the tractate of] Ketuvot of the house of the teacher", probably referring to a scroll of Mishnah Ketuvot that was stored in the (study) house of a particular rabbi who could afford to own such a scroll. The rabbi would have borrowed the tractate from a colleague-friend, paid for parchment and ink, and employed a scribe to copy the text for him. Some written aggadic collections (with stories or biblical commentaries?) also seem to have existed in amoraic times. R. Yehoshua b. Levi and R. Hiyya b. Ba allegedly "saw a book of aggadah" (y. Shab. 16:1, 15c). What it contained is not specified.

References to written rabbinic texts are very sparse and do not suggest that amoraic rabbis and their students would usually discuss topics on the basis of written rabbinic traditions[20]. Even if a few written copies of Mishnah and Tosefta tractates as well as story collections or commentaries on particular biblical passages existed, the written versions were not considered superior to orally transmitted traditions. As Martin Jaffee has already pointed out, "both the Mishnah and Tosefta depend for their intelligibility as written texts on an oral-perfomative tradition that supplied, through repeated performative versions, the interpretive context needed for the proper reception of the written version's meaning"[21]. A similar need for a perfomative context applies to the Talmud Yerushalmi and amoraic Midrashim. Even when these compendia existed in book form, the emphasis continued to be on the oral discussion of the texts.

One of the main differences between the situation then and nowadays is that in late Roman and early Byzantine times the number of written texts a rabbi could gain access to would have been very low. Individual tractates of the Mishnah may have been stored in the houses of some wealthy urban

[18] Saul LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1962 (2nd ed.), pp. 83-99.

[19] See Catherine HEZSER, "The Mishnah and Ancient Book Production", in Alan AVERY-PECK and Jacob NEUSNER (eds.), *The Mishnah in Contemporary Perspective, Part One*, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 167-192, especially, p. 183.

[20] For a discussion of the references see HEZSER, *Jewish Literacy*, pp. 142-143.

[21] JAFFEE, *op. cit*. p. 112.

rabbis[22]. Whether the owners were willing to let others peruse their texts depended on their relationship to them. They would probably have allowed only the small circles of their colleague-friends and advanced students to look at the texts. If one lacked a friend or master who owned a tractate or needed a tractate that was unavailable locally, one would have to locate the desired scroll and travel there oneself to consult it. To check a certain passage in the written version of the Mishnah would therefore require a lot of effort, then, especially if one lived in a village rather than a city where more people were wealthy enough to possess written texts. Whether local study houses (*batei midrash*), of which we know so little, possessed Mishnah scrolls remains uncertain. One or the other study house may have been frequented by a wealthy rabbi who owned scrolls of one or more treatises and brought them with him to study sessions. Yet there is no evidence that such a situation was customary and that study houses were book repositories.

It seems, then, that in general, in amoraic times rabbinic discussions were conducted orally, without access to written tannaitic traditions or lists of halakhot of rabbis who were not present[23]. We must assume that rabbis only rarely checked written versions of the Mishnah, if at all. Mostly, they quoted from memory. Since an individual's memory is limited –even if ancient scholars were trained more in memorizing than we are nowadays– the knowledge an individual rabbi incorporated would have been limited, probably leading to specializations. These areas of specialization were, perhaps, sometimes related to these rabbis' worldly professions[24]. The advantage of study sessions, whether among rabbinic colleague-friends or teachers and their students, was that each person contributed to and supplemented the other attendees' knowledge. Yet we must assume that only once the larger documents existed and were studied in *yeshivot*, did scholars become aware of the sheer mass of knowledge that was accumulated and of the diversity of opinions their forebears held on any given topic. Only the use of a written Talmud allowed a rabbinical student to look over the boundaries of his own master-disciple network and gain access to the halakhic views

[22] See especially George W. HOUSTON, I*nside Roman Libraries. Book Collections and Their Management in Antiquity*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014, pp. 12-38, on individual copying of books, assembling of private libraries, and lending of books to friends.

[23] See also Elizabeth S. ALEXANDER, "The Orality of Rabbinic Writing", in Charlotte E. FONROBERT and Martin S. JAFFEE (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, p. 49.

[24] For example, rabbis who worked as physicians would have been especially knowledgeable of halakhic issues concerning the human and animal body; rabbinic scribes knew halakhot concerning the material aspects of writing documents and/or Torah scrolls; farmers were experts in halakhot concerning crops and farm animals; priestly rabbis specialized in Temple-related matters and holy things.

and practices of the Palestinian (and later also the Babylonian) rabbinic movement as a whole.

Yet even in the high Middle Ages, the Babylonian Talmud continued to be studied orally in some communities, as Talya Fishman has shown: "Over the course of the Middle Ages, some Jews read the text of Talmud, but others truly encountered it as Oral Torah, mediated by living masters through face-to-face instruction"[25]. The continued focus on orality would have been linked to the Talmud's purpose: to enable later generations of scholars to embody halakhah and to develop halakhah for new situations. "The oral transmission of Talmud was not geared simply to memorization of the corpus; students hoped to so thoroughly internalize its content that they would be able to summon the apt talmudic tradition for application in any life situation"[26].

The Biblical Tradition: From Memorized Prooftexts to Written Commentaries

Amoraic Midrashim are composed as commentaries on particular books of the Torah and cite large numbers of verses from both the Torah and other books of the Hebrew Bible[27]. In the Talmud biblical prooftexts feature in disputes and are used to support or question particular rabbis' views. Especially in the Babylonian Talmud, biblical stories appear as the basis of theological and ethical commentaries[28]. In rabbinic Midrash, the literary form of the parable or *mashal* often has a biblical prooftext secondarily attached to make the parable fit its literary, exegetical context[29]. It is immediately obvious that the Hebrew Bible, and the Torah in particular, constituted the major base-text used by the editors of late antique Midrashim. For the editors of the Talmud, on the other hand, the Torah had an important albeit secondary role, for the focus is on the

[25] Talya FISHMAN, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. VIII.

[26] *Ibid*.

[27] For a specific example of how a biblical story is used in Midrash see Lieve M. TEUGELS, *Bible and Midrash: The Story of 'The Wooing of Rebeccah' (Gen. 24)*, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2004.

[28] Eliezer SEGAL, *From Sermon to Commentary: Expounding the Bible in Talmudic Babylonia*, Waterloo – Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 2005, examines the use of biblical traditions in selected aggadic texts of the Bavli.

[29] On the use of biblical verses in connection with parables see especially David STERN, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, MA-London, Harvard University Press, 1994, with many examples. Discrepancies in meaning between the parable and the verse may indicate a secondary combination of the two. In the context of the literary genre Midrash parables often have an exegetical function that may have been different from the rhetorical function they had in an oral context.

Mishnah and rabbinic traditions[30]. Studies of the use of the Bible in amoraic documents can tell us a lot about the role of the Bible at the later stages of literary composition and editing of these documents in the fifth and following centuries C.E. It is impossible methodologically, however, to draw direct conclusions from this later literary stage to the preceding oral cultural environment of amoraic times.

Although Torah study constituted the focus of rabbinic scholarship, we know little about rabbis' actual access to the Hebrew Bible in the first five centuries C.E. Those who decided to become disciples of rabbis would have been expected to be able to read Torah scrolls and to have memorized large portions of the legal rules of the Pentateuch. This Jewish primary education, which was also provided by scribes from the third century CE onwards, was primarily seen as a duty of (learned) fathers toward their sons. It was a prerequisite for rabbinic Torah study that constituted a higher –or secondary– form of learning[31]. Accordingly, when a disciple approached a rabbi and asked him to study with him, he would already possess a more or less large amount of Torah knowledge that would enable him to understand his master's allusions, interpretations, and applications to new circumstances. On the basis of his Torah knowledge, he could ask learned questions and supply prooftexts from memory.

While one or the other wealthy rabbi may have owned a Torah scroll, the majority of rabbis probably did not. Due to the material used and the time-consuming production process, Torah scrolls were very expensive objects that could be owned by wealthy individuals or communities only. The requirement that the Torah be handwritten with ink on parchment, special precautions to avoid errors, and the limited availability of Torah scribes would have determined the scrolls' price. In Hellenistic and Roman times, at least until the fourth century C.E., Egyptians, Greeks and Romans generally used papyrus for writing literary works[32]. Initially, these works were produced on papyrus rolls. In the second century C.E., however, the codex came to replace the roll and was early adopted by Christians[33]. Initially, codices were

[30] On the role of the Mishnah, which rarely uses prooftexts, in the Talmuds, see Karin H. ZETTERHOLM, *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, esp. ch. 2.

[31] On primary education see HEZSER, *Jewish Literacy*, pp. 40-89.

[32] Cornelia ROEMER, "The Papyrus Role in Egypt, Greece, and Rome", in Simon ELIOT and Jonathan ROSE, *A Companion to the History of the Book*, Malden and Oxford, Wiley Blackwell, 2009, p. 84.

[33] On the Christian adoption of the codex format see Larry W. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids and Cambridge, William B. Eerdman's Publishing Company, 2006, pp. 53-82, where he discusses the various possible reasons why Christians might have preferred the codex. While the answer to the "why" question remains difficult, Hurtado stresses the great significance of the Christian adoption of this format in the second century already.

produced from papyrus, but from the fourth century onwards, parchment was used for codices, probably because papyrus could not be folded and stitched together easily[34].

On this background, the Jewish production of parchment Torah scrolls would have been an anomaly in late Hellenistic and Roman-Byzantine times. Haran has suggested that the use of skins (of kosher animals) "was the outcome of particular circumstances which gained in force in the Second Temple period and were connected with the canonization of biblical literature"[35]. Different types of parchment were used for the text fragments that were found at Qumran[36]. According to Jodi Magness, 87% of the Dead Sea Scrolls are made of parchment, only 13% of papyrus, with no codices found[37]. This "intentional collection of selected works" may represent a "religious library" kept by the sectarians[38]. Steven Fraade's description of the Essenes as a "studying community" seems to fit this evidence well[39]. No other Jewish libraries of this kind are known to us from antiquity, except for the Jerusalem Temple perhaps[40].

Why did rabbis not keep similar libraries? How did they gain access to and use Torah texts without such libraries? In answer to the first question it is necessary to point out that the social structure of the rabbinic network was much looser and more wide-spread geographically than the community of the Qumran Essenes. It seems that there were only a few rabbis at any one location in a given period of time[41]. Even in cities such as Caesarea in the late third and fourth centuries rabbis seem to have been unable –and

[34] Parchment codices were produced from the second century C.E. onwards, but only a few examples from before the fourth century C.E. are known, see Eric G. TURNER, *The Typology of the Early Code*x, Eugene, Wipf & Stock, 1977, p. 37. He writes: "It is not till the fourth century that the parchment codex begins to be at all common in Egypt". Even after the fourth century, papyrus codices continued to be produced, however, alongside parchment codices, see T.C. SKEAT, "Early Christian Book Production: Papyri and Manuscripts", in G.W.H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1969, p. 76.

[35] Menahem HARAN, "Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times", *Journal of Jewish Studies*, 33 (1982), 161-173. See also idem, "Bible Scrolls in the Early Second Temple Period – The Transition from Papyrus to Skins" [Hebr.], *Eretz Israel*, 16 (1982), 86-92.

[36] Ira RABIN, "Material Analysis of the Fragments", in Torleif ELGYN *et al.* (eds.), *Gleanings From the Caves: Dead Sea Scrolls and Artefacts from the Schoyen Collectio*n, London, Bloomsbury T&T Clark, 2016, p. 63.

[37] Jodi MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids and Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 33.

[38] *Ibid*, p. 34.

[39] Steven D. FRAADE, "Interpretive Authority in the Studying Community at Qumran", *Journal of Jewish Studies*, 44 (1993), 46-69.

[40] There may have been some archive –or a biblical scroll library?– in the Temple in Jerusalem, see the discussion in Sidnie WHITE CRAWFORD and Cecilia WASSEN (eds.), *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library*, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 116-117.

[41] HEZSER, *Social Structure*, pp. 180-184.

unwilling– to pool resources toward the creation of a Torah library that could be accessed by any scholar or any local able to read the texts.

One could argue that in late antiquity local study houses and/or synagogues would house Torah scrolls and remove the necessity of individual ownership. Yet these institutions seem to have mostly or even exclusively existed in larger towns and cities, leaving small towns and villages without access to scrolls. Very little is known about local study houses. No archaeological evidence of buildings that could be identified as study houses exists[42]. They may have sometimes been connected to synagogues, despite separate entrances[43]. That study houses served Torah study does not necessarily imply that they housed Torah scrolls. As in the case of synagogues, which seem to have had permanent Torah shrines from the fifth century C.E. onwards only[44], Torah scrolls may have been brought in from outside when needed. The Talmud Yerushalmi distinguishes between Torah scrolls that belonged to individuals and were privately owned and those that were owned by "the many" (y. Ned. 5:5, 39b), that is, the local community. According to M. Ned. 5:5, Torah scrolls usually belonged to "the town" (*ha-ir*) and were publicly owned. Where such publicly owned Torah scrolls were kept before the fifth century C.E., when they were not in use, remains unclear. We may assume that representatives of the local community guarded the scrolls and determined whom to grant access to them and on particular occasions.

The main –and perhaps only– occasion when the presence of Torah scrolls would have been absolutely necessary was the Torah reading ceremony in synagogues on the Sabbath. The rabbinic expounding of Scripture (*derash*) in public, which is associated with some amoraim[45], seems to have happened outside of the synagogue service proper, on Sabbath evenings. It was probably related to the scriptural portions that were read out in synagogues in the mornings[46]. Since the sermons happened on the same day as the readings, rabbis and their audiences would have memorized

[42] See the discussion *ibid*, pp. 202-205.

[43] Zvi ILAN, "The Synagogue and Study House at Meroth", in Dan URMAN and Paul V.M. FLESHER, *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Leiden, Brill, 1998, pp. 256-288, shows that there were separate entrances and argues that the two institutions were separate.

[44] Rachel HACHLILI, "The State of Ancient Synagogue Studies", in Rachel HACHLILI *et al.* (eds.), *Ancient Synagogues in Israel. Third-Seventh Century C.E.*, Oxford, British Archaeological Review, 1989, p. 3.

[45] See HEZSER, *Social Structure*, pp. 371-372, for references.

[46] See also Gary PORTON, "Midrash and the Rabbinic Sermon", in Alan J. AVERY-PECH *et al.* (eds.), *When Judaism & Christianity Began. Essays in Memory of Anthony B. Saldarini*, Leiden, Brill, 2004, pp. 461-482, who also argues that rabbinic sermons were not common parts of synagogue services in antiquity; Günter STEMBERGER, "The Derashah in Rabbinic Times", in Alexander DEEG *et al.* (eds.), *Preaching in Judaism and Christianity. Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 7-21. He writes (p. 13): "I fully agree with Porton that Rabbinic literature offers much less

the portions. An open Torah scroll would not have been needed. On the contrary, we have to assume that people gathered around rabbis because they considered them to be thoroughly familiar with the text and able to go beyond its literal meaning.

In the literary genre of rabbinic midrash the biblical texts that are commented upon are divided into numerous small parts, often consisting of parts of single verses only. For example, at the very beginning of Genesis Rabbah, "At the beginning God created..." (Gen. 1:1) is quoted (Gen. R. 1:1). The readers would have known the continuation of the verse. The Torah quote is followed by the quotation of a verse from Proverbs (Prov. 8:30), attributed to R. Oshaiah, and its relation to Gen. 1:1 remains unclear. What follows are various explanations of the Hebrew consonants that appear in *amon* (which means "child") in Prov. 8:30, with further biblical prooftexts to support the suggested meanings. Eventually, the meaning of *uman*, "craftsman" is suggested, and this interpretation connects the *petihah* verse to the *seder* verse (Gen. 1:1), where God is presented as a craftsman who created the world. Another suggested connection is the Torah, which rabbis assumed to be personified as a child, speaking in the first person in Prov. 8:30 ("Then I was beside him like a little child [*amon*], and I was daily his delight..."). Linking Prov. 8:30 to Gen. 1:1, the midrashic editor suggests that God used the Torah as his work plan in his creation. "In the Beginning" [*bereshit*] is related to the Torah that was allegedly present at the time of creation already.

Obviously, the beginning of Midrash Genesis Rabbah is a careful literary construction that artistically connects verses from the Torah and other parts of the Hebrew Bible and plays with the meanings of Hebrew roots, to arrive at theological ideas important to rabbis. We cannot draw a direct connection between this literary form and amoraic rabbis' actual activity of expounding Scripture in various settings in Roman Palestine[47]. Nevertheless, the following characteristics are crucial: Scripture is segmented into numerous small parts. This also applies to the base text (Genesis) that is commented upon. The traditional material used by the editors consists of individual comments on particular verses or parts of verses as well as connections that are made between verses of the Torah and other parts of Scripture on the basis of word play, Hebrew roots, and for other, sometimes elusive, reasons. The editors combined this received material and constructed midrashic proems out of them.

Individual comments on particular scriptural verses and the suggestion of connections between verses from different parts of the Bible constitute

---

evidence for rabbis preaching in the synagogue to a general public than is usually thought. Most frequently they are presented in an inner-rabbinic setting, even if it is in a synagogue".

[47] See also STEMBERGER, "The Derashah in Rabbinic Times", p. 20.

the basis of rabbinic scriptural exposition[48]. Such individual comments can be of variable length and have a number of different literary forms such as parables, as in Gen.R. 1:1, where a short king parable is quoted. These component parts of the literary Midrashim were probably part of oral transmission in amoraic times[49]. What is striking is that we do not find more detailed comments or sermons on extended biblical passages. A rabbi who commented on a particular verse or came up with another verse to highlight some aspect of the first one did not need written Torah scrolls in front of him. On the contrary, the elusive connections that are drawn between verses suggest that verses were quoted from memory. Connections based on the roots of Hebrew words also suggest oral associations: it is not the literary context that matters or the specific pronunciation or meaning of a word but the very phenomenon of the multivalence of the roots that mattered most.

Even if Torah scrolls were present at the places where rabbis expounded Scripture, it is unlikely that they would have unrolled them to find the verses they wanted to comment upon. The scrolls consisted of many pieces of parchment that were sewn together and rolled up into one large scroll[50]. This scroll would have been heavy to lift and difficult to unroll to find a particular passage. The fact that there was no punctuation and readers were confronted by a consecutive text would have increased the difficulty of finding the verse or passage one was looking for. Reading was usually loud reading in antiquity rather than the silent visual identification of words and phrases we are used to nowadays[51]. Therefore finding a verse would have involved pronouncing –or murmuring– portions of the preceding text. Another important issue to take into consideration is the fact that Torah scrolls were deemed holy objects to which specific rules for handling them applied[52]. They could not be touched and checked like any other books but

[48] A discussion of various definitions of Midrash (as a literary genre) and midrash as an exegetical approach can be found in Carol BAKHOS, "Method(ological) Matters in the Study of Midrash", in Carol BAKHOS (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 161-187, esp. pp. 162-167.

[49] See also Reuven HAMMER, *The Classic Midrash: Tannaitic Commentaries on the Bible*, Mahwah, Paulist Press, 1995, p. 22: "Thus midrash is an oral form that found its way into writing when it was no longer practical to keep it oral".

[50] On this process see Michael AVI-YONAH, *Ancient Scrolls: Introduction to Archaeology*, Jerusalem, The Jerusalem Publishing House Ltd., 1994, p. 21. On the making of a Torah scroll see also Leila AVRIN, *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, Chicago-London, American Library Association and The British Library, 1991, pp. 115-116.

[51] On loud reading see Jocelyn Penny SMALL, *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity,* London and New York, Routledge, 1997, p. 22: silent reading became customary in the Middle Ages only. "Scholars now agree that reading silently to oneself did not occur in antiquity" (*ibid.*). If books were generally read aloud, they may have been read "*sotto voce*" to find the passage one was looking for.

[52] See Mishnah Yad. 4:6 and Martin GOODMAN, "Sacred Scripture and 'Defiling the Hands'", *Journal of Theological Studies*, 41 (1990), 99-107.

required adherence to specific purity rituals[53]. Damaging them would have constituted a serious religious sacrilege. Therefore rabbis and synagogue functionaries would have hesitated taking them out of their cloth wrappers and protective cases for any other then the most necessary purposes[54].

While rabbis' aggadic (midrashic) discourse did not require direct access to Torah scrolls but seems to have mostly relied on rabbis' memorized scriptural knowledge, halakhic (talmudic) disputes were even less dependent on access to the Torah, since the logic of rabbinic argumentation mattered most. In halakhic argumentation biblical verses were sometimes employed as prooftexts but, in general, had secondary significance only. In the Bavot tractates of the Talmud Yerushalmi, which are sometimes considered to represent an earlier stratum of Talmud[55], entire *sugyot* often lack biblical quotations or references, consisting of sequences constructed of tannaitic and amoraic material with anonymous framing statements only. This is, for example, the case in the *sugya* that discusses who one's main teacher is, for whom one should tear one's garments upon hearing of his death (y. B.M. 2:11, 8d)[56].

The phenomenon is not limited to the Bavot tractates. The shortage of biblical quotations is also characteristic of other tractates and parts of the Talmud. For example, at the very beginning of Yerushalmi Berakhot, where the recitation of the evening *Shema* is discussed (y. Ber. 1:1, 2a), there is an allusion to Temple priests eating the heave offering (*terumah*) at a particular time of the day. This analogy between reciting the evening *Shema* and Temple priests' eating of the heave offering is already part of the Mishnah (M. Ber. 1:1) and alludes to Lev. 22:6-7. Lev. 22 deals with the particular case of the "sons of Aaron", who had contracted uncleanness. They remain unclean until the evening, when they are supposed to take a bath and purify themselves before eating from the heave offering in their homes. When the sun has gone down, they are considered pure again (Lev. 22:7). In the context of the Yerushalmi (and the Tosefta, cf. T. Ber. 1:1), the allusion to the time of

[53] Jodi MAGNESS, *Stone and Dung, Oil and Spit: Jewish Daily Life in the Time of Jesus*, Grand Rapids-Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 27, assumes that Qumran sectarians would not have shared rabbinic concerns "that touching Torah scrolls conveys impurity".

[54] On Torah scrolls in synagogues see Steven FINE, *Art, History and Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 153: "Objects that are closer to the scroll are considered to be more holy. Thus, the cloth wrappers in which a Torah scroll is wrapped are holier than the chest (*teva*) in which the scrolls are stored, and the scrolls cabinet is more holy than the synagogue building".

[55] See HEZSER, *Form, Function,* p. 360, confirming Saul Lieberman's thesis that Yerushalmi Neziqin was edited earlier than the rest of the Yerushalmi in idem, *The Talmud of Caesarea* [Hebr.], Jerusalem, Supplement to *Tarbiz* 2, 1931: the major part of Lieberman's study consists of a synopsis of parallel *sugyot* with brief comments.

[56] The text is discussed in HEZSER, *Form, Function*, pp. 83-94.

the priests' eating of heave offering is only one aspect of the argumentation, an aspect that has been taken over from the Mishnah and is immediately replaced by a more contemporary alternative example. A tannaitic statement attributed to R. Hiyya (probably the fifth-generation tanna by that name) refers to the time when people customarily return home on Sabbath eves to eat dinner (cf. T. Ber. 1:1, where this example is attributed to R. Meir). In the following anonymous (and probably editorial) part of the *sugya*, the two examples (priests, common people) are contrasted with each other: they allegedly refer to different time periods, the priests entering their houses to eat from the heave offering while it is still day, whereas ordinary people eat the Sabbath evening meal one or two hours after night break only. A statement attributed to R. Yose subsequently harmonizes between the two views: R. Hiyya allegedly referred to the specific case of the villagers who returned to their houses early in the evening because of their fear of wild animals. The discussion whether the evening *Shema* may be recited before or only after the appearance of the first evening stars continues without further reference to biblical examples.

What is important here is that the biblical allusion does not seem to have more value than the rabbinic reference to ordinary people's practices. Lev. 22:6-7 is not used as a prooftext to support a particular view. It is not quoted but merely alluded to in the Mishnah and transported to Temple times: different terminology is used ("priests" instead of "sons of Aaron"; "heave offering" [*terumah*, cf. Num. 18:28] instead of "holy things" [*qedushim*]); all of the details of the biblical text (references to the various impurities, to the purification ritual) are left out; the eating of heave offering in the sons of Aaron's houses is replaced by the institutional setting of the Temple court. The Mishnah's elliptic phrase, "From the time when the priests enter [the Temple court] to eat heave offering", requires the audience and readership to be knowledgeable of the biblical rule but not of all of the details of the biblical text. In the Yerushalmi's discussion, the *mishnah* (Temple priests) and *baraita* ("R. Hiyya taught": ordinary people) have equal value[57]. The inconsistency between them concerning the envisioned time of the evening requires an explanation, which is offered through R. Yose's limitation of R. Hiyya's statement (limiting it to villagers, not all people). The allusion to the eating of heave offering is entirely subservient to the rabbinic discussion about the correct time for the recitation of the evening *Shema* here. The way in which the Yerushalmi uses the Mishnah's example also shows that linking prayer times to pre-70 Temple rituals was less important in late antiquity.

[57] In the Tosefta (T. Ber. 1:1), where the two examples are juxtaposed as well, the order is reversed: R. Meir's statement referring to ordinary people precedes sages' allusion to the priests. Both the order of the statements and the fact that "sages" may represent the majority of rabbis in the minds of the editors seem to give precedence to the biblical allusion here.

In the following *sugya*, a biblical verse is used as a prooftext. According to a statement attributed to R. Zeira in the name of R. Jeremiah, someone who is in doubt whether or not he has recited the Grace after Meals is required to recite it. This view is supported by the quotation of Deut. 8:10: "for it is written: 'And [when] you have eaten, and you are full, you shall bless [the Lord your God for the good land he has given you]'". Since the recitation of the Grace after Meals is a biblical obligation, one has to make sure that one has fulfilled this obligation, even if one might recite it a second time. The quotation of Deut. 8:10 serves to indicate the stringency of the obligation to recite the blessing. The necessity to make sure that one has recited the Grace after Meals is subsequently contrasted with the Prayer (*Tefillah*, *Amidah*). Since the recitation of this prayer is a rabbinic imposition, if one is in doubt whether one has recited it, one need not recite it (again).

These examples from the beginning of Yerushalmi Berakhot point to some of the uses of the Torah in the Talmud. They show that the Torah is always subordinated to the flow of rabbinic argumentation, even if used as a prooftext. Biblical rules can be merely alluded to or (parts of) verses are literally quoted. Neither of these approaches suggests that written Torah scrolls were checked even by the editors of the written *sugyot*. As in the case of *midrash*, the talmudic *sugyot* are literary constructs rather than transcripts of rabbinic oral discussions. The allusion to Leviticus was already part of the Mishnah that the editors probably knew in written form. Whether they received the prooftext from Deuteronomy as part of R. Zeira's statement or added it themselves to support the statement remains uncertain. Nevertheless, one may assume that in amoraic oral discussions biblical texts would have been used and alluded to in similar ways, to support, contradict, or problematize rabbinic views on topics that were relevant to rabbis in their own times and circumstances. The topics and arguments were not derived directly from biblical texts. In halakhic discussions the Torah was not primary –but it had an important supporting and correcting function in rabbinic disputes and arguments.

Conclusions

Whether and to what extent rabbis used written texts, whether biblical or rabbinic, depends on the time period we are talking about. I have suggested in this paper that we need to distinguish between three periods that constitute distinct stages in the use of written material: the amoraic period, the time when the Talmud and Midrash were edited, and the post-Talmudic stage that leads to the Middle Ages. Only at the time when the large written documents existed, and when rabbinic academies for the study of the Talmud emerged, did a culture of rabbinic study develop that focused on the reading and interpretation of the written text. As David Stern

has pointed out correctly, the eventual Jewish adoption of the codex form facilitated this study of Jewish "books"[58]. Only from the time of the wider use and distribution of the codex in Jewish scholarly culture, that is, from the tenth and eleventh centuries onwards, can one –still hesitatingly– talk about "bookish" circles in Jewish culture. Yet even at this stage the focus would have been on oral discussion, a phenomenon that continues in traditional *yeshivot* until today.

When moving backwards from this later stage to the time of the editing of rabbinic documents between the fifth and eighth centuries and continuing into early Geonic times until the tenth century C.E., we have to reckon with a mixed use of oral and written sources, memorized written sources, and only occasional access to written Torah scrolls. It remains uncertain whether and to what extent the editors of the Talmud and Midrash had written rabbinic and biblical texts available and made use of them. They may have used written tractates of the Mishnah alongside orally transmitted *baraitot*, memorized amoraic traditions alongside occasional collections of stories. The editors of amoraic Midrashim are more likely to have used written Torah scrolls than the editors of Talmudic *sugyot*, but even midrashic proems seem to quote biblical verses by memory, on the basis of keyword associations. There is still no evidence at this stage that written sources were valued higher than orally transmitted material. The reason why anonymous editors decided to create written compilations would have been the realization that oral transmission was risky and might lead to the eventual loss of rabbinic knowledge of previous generations. In a context in which Byzantine Christians were producing more and more books, rabbinic Jews probably realized that the written preservation of rabbinic knowledge was necessary for its survival and transmission to future generations.

In the few hundred years after the editing of the Talmud and Midrash, various manuscript versions would have circulated and few copies would have been available. Taking the huge volume of the Talmud, and especially the Babylonian Talmud, into account, very few full collections of its orders and tractates would have circulated. Eli Yassif has argued that at least until the tenth century the shortage of written Talmud corpora would have increased the authority of Babylonian Geonim: "Anyone anywhere in the Jewish world who was in need of an accurate version of the Mishnah or Talmud ... had no alternative but to turn to the Babylonian *yeshivot*"[59]. The earliest extant manuscripts of the Babylonian Talmud date to the twelfth century and the

[58] See STERN, "The First Jewish Books", p. 163.

[59] Eli YASSIF, "Oral Traditions in a Literate Society: The Hebrew Literature of the Middle Ages", in Karl REICHL (ed.), *Medieval Oral Literature*, Berlin and Boston, Walter de Gruyter, 2012, p. 501.

first printed edition (Daniel Bomberg in Venice) to the early sixteenth[60]. Only once printed editions circulated and the written Talmud became more widely available, the use of the term "bookish" became an appropriate denominator for Talmud scholarship[61]. The "bookish" scholarship of the last five hundred years was based on a standardized text, fixed orders of reading, and easier access to written commentaries[62].

In amoraic times, the situation would have been very different. There is scarce evidence of a rabbinic use of written texts, whether rabbinic or biblical. One or the other wealthy rabbi might have owned a Mishnah tractate and brought it to a study session. Some disciples may have taken notes of some rabbis' views or practices. A few written collections of rabbinic stories may have circulated. Some Jewish communities would have owned Torah scrolls. Yet there is no evidence that such written texts were used regularly in rabbinic study sessions or that they were considered more authoritative than orally transmitted traditions and memorized Torah verses. As embodied repositories of the Written and Oral Torah, rabbis would not have needed to recur to written texts. On the contrary, they seem to have valued memory and oral transmission more. Amoraic rabbis and their students would have memorized vast portions of Torah during primary education. They would hear Torah read out in synagogues on the Sabbath and some of them offered public sermons. They were so much immersed in Torah that they did not need to recur to written texts. The very purpose of rabbinic study was to make Torah relevant for new, contemporary situations and circumstances. This endeavour was based on the Torah but went far beyond it, creating a new and continuing (Oral) Torah to which each generation of scholars contributed.

[60] For a summary of the manuscripts and printed editions of the Bavli see Richard KALMIN, *Migrating Tales: The Talmud's Narratives and Their Historical Contexts*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2014, xv. On designing the printed Talmud see also Marvin J. HELLER, *Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, Leiden and Boston, Brill, 2008, pp. 92-105.

[61] On the ways in which printing the Talmud changed Jewish Talmud study see Sharon LIBERMAN MINTZ *et al.* (eds.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, New York, Yeshiva University Museum, 2005.

[62] See HELLER, *Studies in the Making*, p. 109.

LOS JUDÍOS Y LA PESTE: LA EXCEPCIÓN NARBONENSE A LA PERSECUCIÓN DE 694

Céline MARTIN
(Ausonius, Université Bordeaux-Montaigne)

[…] *Finalmente, acerca de los despreciables judíos que viven dentro de las fronteras de nuestro reino, adelantamos lo siguiente, lo cual revelamos sin no mínimo dolor* [sic]*: éstos, engañados desde el principio por el error de sus propios ritos, negaron el nombre de Cristo con increíble maldad, y hasta ahora vienen burlando con argumentos abominables la misma religión* [sectam] *de la fe que nos sustenta. Porque es noticia cierta y verdadera la que se ha divulgado en todo el orbe por patente relato, que en el territorio de Hispania ha florecido siempre la plenitud de la fe. De ahí que una razón soberana obliga nuestra gloria a resistirles con vigurosa voluntad, mientras que, según se dice, en ciertas partes del mundo algunos se han alzado contra sus príncipes cristianos, pero por un justo juicio de Dios la mayor parte ha perecido a manos de los mismos reyes cristianos. Es más, hace poco descubrimos sin lugar a dudas, por confesiones expresas, que éstos se habían concertado con otros judíos en la parte de ultramar, esperando el tiempo suyo de perdición*[1]*, para actuar de modo unánime contra la raza* [genus] *cristiana y así torcer la regla de la fe cristiana; lo cual conoceréis al escuchar vosotros mismos dichas confesiones.*

Desde los mismos inicios de nuestro reinado, la voluntad de nuestra mansedumbre de convertirles fue tal que no sólo intentamos atraerles a la fe de Cristo con distintas persuasiones, sino que, además, nuestra serenidad decretó que recuperarían también a los esclavos cristianos de los que la ley les había privado por causa de su perfidia, con la condición de que, expulsada esa perfidia de sus corazones con un propósito de conversión verdadera, les acogiera como hijos adoptivos el seno materno de la Iglesia. Sin embargo, habiéndose comprometido mediante declaración confirmada por juramento, al final no cumplieron lo prometido, sino que llegaron sin duda a celebrar

[1] La letra del texto es "esperando el tiempo de su perdición", en sentido contrario. Pero una comparación con el canon 8 que retoma la argumentación regia (*ut suum quasi tempus inuenisse gaudentes*) permite restablecer el significado de la expresión.

sus ritos y ceremonias acostumbradas. Y ya que el poder de la divina voluntad les ha reservado para ser corregidos en tiempos de nuestro reinado, nuestra serenidad considera necesario que el concilio general vuestro y de nuestros magnates reprima su vileza lo antes posible, de modo que, con la ayuda de Cristo, la maldad de ellos quede pronto extirpada, el nombre cristiano se refuerce y la fe de Cristo resplandezca sin límites, y así no parezca que se pasa por alto tanta perfidia, cuando se conoce que ellos arremeten contra la Iglesia católica.

Por tanto, para que la tan terrible perversidad de su incredulidad quede destruida, pido que sean apartados del error de sus padres gracias a la corrección sinodal, o bien, si gustáis, que por vuestra sentencia queden segados como por el dalle uniforme de la justicia; de modo que la sentencia canónica de vuestra asamblea resuelva con claridad lo que conviene hacer con ellos y todos sus bienes, y la severidad de nuestra ley lo hará permanecer para siempre. Sólo se reservará de momento a los hebreos que habitan en los límites[2] *de la provincia de Galia y pertenecen al ducado de esa región, ya que, por efecto del desenfreno de los pecados, esa parte se sabe que está muy mermada de hombres, tanto por los ataques de gente exterior como por la mortandad de la peste inguinal. Que así con todos sus bienes apoyen al duque de esa tierra y sufraguen sin reservas la mejora de los intereses públicos, de modo que lleguen a una vida de cristiano veraz, siguiendo la regla de la santa fe, y expulsen de sus corazones el error de la incredulidad. No obstante, si en adelante se detectara en ellos la más mínima infracción a la santa fe, serán echados inmediatamente de esa tierra y sometidos en todo a la misma severidad que sus parientes susodichos* [...][3].

[2] La traducción defectuosa de la edición de los concilios de José VIVES (*Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–Madrid, CSIC, 1963, p. 525) de la expresión (*Galliae prouinciae*) *infra [*o: *intra] clausuras habitatores existere* por «viven dentro de las zonas especiales» dio lugar en el pasado a interpretaciones fantasiosas (cf. Céline MARTIN, *La Géographie du pouvoir*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septrion, 2003, pp. 294-295). En realidad, dicha situación *intra clausuras Galliae prouinciae* no remite a ningún enclave pirenaico especial, sino que la expresión, aunque rebuscada, es exacto sinónimo de *intra fines prouinciae*, usada habitualmente para definir un territorio concreto, como en la primera línea de la nota siguiente.

[3] [...] *Pro nefandis denique Judaeis intra fines regni nostri degentibus ita praemittimus, quod etiam absque non minimo moerore* [sic] *proferimus, qui ab initio propriorum rituum errore decepti Christi nomen incredibili prauitate negauerunt, nefariisque hactenus argumentis eamdem almae fidei sectam deluserunt. Certum namque est uerumque praeconium in cuncto pene terrarum orbe relatione perspicua exstitisse uulgatum, quod fidei plenitudine fines semper Hispaniae floruerunt: unde nostram gloriam summa ratio cogit ualida illis intentione resistere, cum in aliquibus mundi partibus alios dicuntur contra suos christianos principes resultasse, plerosque uero iusto Dei iudicio a christicolis regibus interemptos fuisse; praesertim quia nuper manifestis confessionibus indubie inuenimus hos in transmarinis partibus Hebraeos alios consu-*

En 694, el XVII concilio de Toledo dictaminó en su canon 8 que todos los judíos del reino visigodo quedarían despojados de su libertad personal. Reducidos a servidumbre, serían incorporados al fisco regio, junto con sus bienes y sus familias, y se les dispersaría a la fuerza por toda Hispania, quedando en manos del monarca el donarlos a quien le pareciera[4]. El canon respondía así a las alegaciones regias anteriores recogidas en el *tomus*, pliego remitido por el rey a los obispos en la apertura del concilio general y del que acabamos de traducir el pasaje correspondiente. Varios puntos diferencian la sentencia requerida por Egica de la que finalmente emitieron los obispos; pero el más llamativo, y el que motiva este trabajo, es la excepción narbonense que pide el rey y de la que el canon conciliar no dice nada, tal vez intencionadamente.

---

luisse, ut unanimiter contra genus christianum agerent praestolantes perditionis suae tempus, qualiter ipsius christianae fidei regulam deprauarent: quod et per easdem professiones quae uestris sunt auribus reserandae patebit.

Nam et a primordio nostri regiminis, tanta fuit pro eorum conuersione mansuetudinis nostrae intentio, ut non solum diuersis persuasionibus eos ad fidem Christi pertrahere conaremur, uerum etiam et mancipia christiana quae pridem ob suam perfidiam per legis ordinem caruerunt ex tranquillitatis nostrae decreto reciperent solummodo, ut per uerae conuersionis propositum expulsa procul cordis perfidia eos matris sinus Ecclesiae adoptiuos exciperet. Sed et per cautionis seriem iurisiurandi attestatione subnixa spondentes nec tandem promissa compleuerunt, sed ritus et caerimonias solitas proculdubio egisse peruenti sunt. Et quia diuinae uoluntatis imperio reseruati sunt regni nostri tempore corrigendi, necessarium fore nostra perpendit tranquillitas ut uestro nostrorumque optimatum generali conuentu eorum nequitia quantocius refrenetur, quo opitulante Christo exstirpata ipsorum confestim nequitia christianum nomen polleat et Christi fides infinite clarescat, ne tunc uideatur tantae perfidiae obuiari, quando Ecclesiam catholicam eorum dinoscatur aduersitas impugnari.

Ut ergo tam dira incredulitatis peruersitas uicta dispereat, aut synodali emendatione a parentali refrenentur errore, aut si placet uniformi uestra sententia falce maneant iustitiae desecati, sic quoque ut quid de illis cunctisque rebus ipsorum agere conueniat canonica uestri coetus sententia patenti stylo constituat, quod nostrae legis censura perpetim stabile manere decernat, illis tantumdem Hebraeis ad praesens reseruatis, qui Galliae prouinciae uidelicet intra clausuras noscuntur habitatores existere uel ad ducatum regionis ipsius pertinere, ut quia delictis ingruentibus et externae gentis incursu et plagae inguinalis interitu passim [ed. Vives: *pars*, probablemente preferible] *ipsa ab hominibus desolata dignoscitur, cum omnibus rebus suis in suffragio ducis terrae ipsius existant et publicis utilitatibus profectum incunctanter exhibeant, ita ut secundum sanctae fidei regulam ut uerae christicolae uitam suam corrigant, et omnem genuinae incredulitatis errorem a suis cordibus pellant. Quod si amodo uel in modicum detecti fuerint sanctae fidei deprauatores existere, illico de terra ipsa promoti eadem qua et praedicti parentes eorum censura erunt modis omnibus feriendi* (*Concilium Toletanum XVII*, *Tomus regius*, ed. F. A. González, *PL* 84, París, 1862, cols. 551-554).

[4] La bibliografía sobre esta cuestión y la política antijudaica del reino visigodo en general es muy extensa; véase la acertada síntesis de Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, CSIC, 2000. Para una presentación detallada de la medida de 694 y una reflexión sobre sus posibles motivos, Céline MARTIN y Capucine NEMO-PEKELMAN, "Les juifs et la cité. Pour une clarification du statut personnel des juifs de l'Antiquité tardive à la fin du royaume de Tolède (IVe-VIIe siècles)", *Antiquité tardive,* 16 (2008), 223-246 [242-245]. Cf. también Céline MARTIN, "La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo", en Raúl GONZÁLEZ SALINERO (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid–Salamanca, Signifer, 2013, pp. 221-241 [pp. 232 y ss].

Egica expone, en esas líneas, las razones por las que entiende que su gobierno, siguiendo las directrices de los obispos (pero sin dejar de inspirarlas previamente...) debe tomar medidas definitivas contra sus súbditos judíos. No aclara aquí el contenido de esas medidas, pero sí menciona que se aplicarán a las personas de los judíos y a sus propiedades y que los judíos de la provincia de Galia Narbonense deberán quedar inmunes. Parece obvio que los obispos y magnates reunidos, o al menos parte de ellos, conocen ya la pena a la que alude el rey y de la que, en todo caso, él quiere mantener apartados a los judíos narbonenses. Semejante entendimiento previo encaja con el funcionamiento de dos tiempos que evidencian actualmente los historiadores en muchas asambleas políticas de la alta Edad Media: una reunión preliminar de unos pocos con el rey para negociar un acuerdo, seguida por una presentación ante una asamblea amplia para lograr y escenificar el consenso[5]. Suponer una negociación previa y unas líneas mínimas de acuerdo no nos obliga a postular que se haya alcanzado un consenso fuera de la asamblea conciliar, sino simplemente que se han establecido las bases para ello. De hecho, parece altamente verosímil la existencia de intereses diversos y posiblemente opuestos entre laicos y prelados, pero también entre facciones nobiliarias de las que forman parte tanto los unos como los otros. En este contexto, la adopción de decisiones políticas mediante asambleas, sistema enfocado a asegurar su aplicación a través de los poderosos que encarnan el Estado a nivel local, aparece como una forma de gobierno elaborada que descansa en la capacidad de negociación de todos los actores y poco tiene que ver con los conceptos simples de "cesaropapismo" o "teocracia", cuya anacrónica base sería la invasión respectiva de competencias por parte de la Iglesia o el monarca[6]. Creemos que la comprensión del sistema político hispanovisigodo gana considerablemente si se procura tener en cuenta su dimensión negociadora[7], sin limitarse al estudio de corte institucionalista que ha prevalecido

[5] Cf. Paul S. BARNWELL, "Kings, Nobles and Assemblies in the Barbarian Kingdoms", en Paul S. BARNWELL y Marco MOSTERT (ed.), *Political Assemblies in the Earlier Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 11-28; Chris WICKHAM, "Consensus and Assemblies in the Romano-Germanic Kingdoms: a Comparative Approach", in Verena EPP y Christoph MEYER (eds.), *Recht und Konsens im frühen Mittelalter*, Ostfildern, Thorbecke, 2017, pp. 389-425.

[6] Sobre lo inadecuado de esos conceptos para entender el régimen bizantino (siendo sus conclusiones perfectamente extensibles al Occidente altomedieval), cf. Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, en especial p. 290 y ss. En la actualidad, y en parte gracias a Dagron, los historiadores prefieren evitar razonar en esos términos.

[7] La cuestión es, obviamente, hasta qué punto cabe la negociación en las asambleas de la España visigoda y, a la inversa, en qué medida son una teatralización de la toma de decisión regia. Chris Wickham insiste, en el trabajo ya citado (cf. n. 5), en la diversidad de configuraciones existentes en el Occidente altomedieval; desgraciadamente su valoración del caso visigodo, que descansa en una bibliografía poco actualizada, es mejorable. Lamento no haber tenido acceso a la contribución de Wilfried HARTMANN en el mismo volumen, "Das Westgotenreich: Misslingen 'konsensualer' Herrschaft?".

durante decenios. Por lo tanto, es cierto que la excepción narbonense puede haber respondido a unos objetivos regios no compartidos por la mayoría de los obispos reunidos en Toledo, pero reducirla a una simple oposición de intereses entre poder civil y poder eclesiástico resultaría prematuro. Para adoptar una posición al respecto, intentaremos esclarecer aquí los motivos de dicha excepción, un problema que, creemos, no ha sido considerado con suficiente atención hasta ahora. La interpretación más habitual al respecto sigue más o menos la línea marcada por José Orlandis en 1977:

> *No está de más llamar de nuevo la atención sobre el hecho de que, a finales del siglo VII y a pesar de tantas prohibiciones legales, los judíos siguieron teniendo siervos cristianos y una riqueza tal que el Fisco quería garantizar a toda costa la continuidad de sus tributos. Estos hechos, y otros a los que ya se hizo referencia, arrojan considerable luz sobre los verdaderos términos de la cuestión judía en la España visigótica*[8].

En otras palabras, la excepción narbonense se explicaría por el gran poder de los judíos que, de hecho, los hacía imprescindibles para la supervivencia del Estado visigodo. El alcance de esta línea de interpretación, teniendo en cuenta el considerable déficit de fuentes disponibles para finales del siglo VII, va mucho más allá de lo anecdótico: pasa a ser una valoración global de la situación económico-social de los judíos visigóticos, situación que, combinada al empeño de las autoridades godas en conseguir su conversión, José Orlandis califica de "cuestión judía", una fórmula de marcadas connotaciones. Procederemos aquí a reexaminar la medida persecutoria de 694 y proponer explicaciones alternativas, primero describiendo su contenido general y luego tratando de averiguar los motivos de la excepción que apartaba a los judíos galos del lote común.

La pena que la asamblea de 694 impone a los judíos, no especificada en el *tomus* inicial, viene detallada en el último canon conciliar, *De Judaeorum damnatione*. Todas sus propiedades les serán retiradas e irán a engrosar el fisco regio; en cuanto a ellos, sus mujeres y sus hijos, serán desterrados, dispersados por todo el territorio hispano (*per cunctas Hispaniae prouincias*) y sometidos a una esclavitud perpetua, pudiendo el rey ordenarles servir a quién le parezca[9]. En este caso, la mención expresa de *largitiones* regias tal

[8] José ORLANDIS, *Historia de España: la España visigótica*, Madrid, Gredos, 1977, p. 286. Poco después desarrollaría su visión de la "cuestión judía" en "Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España", en *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1980, pp. 149-178.

[9] *...suis omnibus rebus nudati, et ipsae resculae fisci uiribus sociatae tam eorumdem perfidorum personae quam uxores eorum ac filiorum uel reliquae posteritatis a locis propriis exsolutae per cunctas Hispaniae prouincias perpetuae subiectae seruituti, his quibus eos iusserit seruituros largitae, maneant usquequaque dispersae...* (*Conc. Tol. XVII*, c. 8, *PL* 84, col. 560).

vez pueda leerse como una advertencia al monarca: la aristocracia espera algún rédito de la medida persecutoria, que no deberá aprovechar únicamente al fisco. La dispersión de los judíos impide que puedan seguir trabajando como esclavos las mismas tierras que les hubieran sido confiscadas. Parece lógico, en cambio, que sus antiguos esclavos se quedaran viviendo en el mismo lugar, teniendo en cuenta que, en esos siglos, el valor de las tierras disminuye drásticamente cuando falta de mano de obra para cultivarlas. Ahora bien, los obispos añaden una precisión llamativa: el príncipe elegirá a algunos de ellos para concederles como peculio, junto con la libertad personal, parte de las tierras en cuestión, a cambio de que abonen íntegramente el impuesto que los antiguos propietarios judíos solían satisfacer[10]. Desde el punto de vista tributario, esta disposición resulta interesantísima. Los antiguos esclavos recibirán a modo de peculio, junto con la manumisión, "tanto cuanto el rey elija atribuirles de la propiedad de ellos" y, con esa parte de las tierras, probablemente poco considerable, la titularidad entera del impuesto anterior. ¿De qué impuesto se trata? Caben dos interpretaciones. Se suele entender que el legislador conciliar tiene aquí en mente el impuesto especial que grava a los judíos[11], del que tenemos constancia por una ley del mismo rey Egica del año anterior[12]. Podría, sin embargo, incluir también el impuesto general, puesto que el canon exige de los manumisos que abonen en adelante "cualquier pago público que los judíos satisfacían hasta la fecha" (*quidquid functionis in rationem publicam ipsi Judaei uisi sunt hactenus persoluisse*). Esta segunda interpretación es más acorde con la letra del canon y la vamos a privilegiar, aunque pueda parecer curioso o injusto que los antiguos esclavos recibieran sólo una parte de los bienes y adeudaran a cambio la totalidad del impuesto.

[10] *Sic tamen decernimus, ut secundum electionem principis nostri aliqui ex seruis christianis eorumdem Judaeorum eligantur, qui de proprietatis eorum peculio, quantum illis saepefatus dominus noster per auctoritatum seriem aut scripturas libertatis conferri elegerit, accipiant; et quidquid functionis in rationem publicam ipsi Judaei uisi sunt hactenus persoluisse, praedicti illorum serui, quos idem princeps noster elegerit, sine qualibet excusatione in omni debeant integritate persoluere* (*ibid*.).

[11] Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, París–La Haya, Mouton, 1960, p. 333; P. D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 71, n. 2; Yolanda GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1996, pp. 270-271. También lo considera así José Orlandis (cf. n. 8) y la importancia que deduce tenía el impuesto especial para el fisco visigodo fortalece su idea de un grupo judío numeroso y potente.

[12] Sobre ese impuesto especial visigodo, que tal vez tenga que ver con el antiguo *fiscus judaicus* imperial, cf. Liubov CHERNINA, "*Quod fidei plenitudine fines Spaniae semper floruerunt*... Egica and the Jews", *Sefarad*, 69/1 (2009), 7-24 (11-14), con toda la bibliografía. La ley de 693 que lo menciona es *De perfidia Judeorum* (*LV* XII, 2, 18); aparte del canon conciliar del mismo año que da origen a esta ley (*Conc. Tol. XVI*, c.1), no quedan más evidencias de su existencia en ningún otro momento de la historia del reino de Toledo.

Conviene recordar, en este sentido, que a finales del Imperio el principal impuesto directo, la *capitatio-iugatio*, era de base mixta. Era un impuesto de repartición (no de cuota) y su importe se percibía a través de las ciudades que se repartían un número variable de *capita*, unidades abstractas de imposición, cada una deudora de una parte del impuesto anonario. Los curiales se encargaban de recaudar el montante correspondiente al total de *capita* adscrito a su ciudad, repartiéndolo a su vez entre los contribuyentes del territorio. El impuesto descansaba sobre la propiedad de la tierra (por lo que alcanzaba de forma sólo tangencial a la población urbana), pero no era progresivo; constaba de un elemento fundiario, la *iugatio,* y de otro personal, la *capitatio*. Se basaba en un censo revisado pocas veces, lo cual podía generar situaciones insostenibles, especialmente si el número de contribuyentes menguaba, manteniéndose el número de *capita*. La forma en la que se combinaban ambos elementos fundiario y personal variaba según regiones del imperio y según épocas[13]. Muy poco se sabe sobre la fiscalidad visigoda[14], que aparentemente conservaba por lo menos parte del sistema impositivo romano, seguramente simplificado y menos eficaz. Resulta muy verosímil que se siguieran repartiendo los *capita*, dentro de cada ciudad, de forma arbitraria, fuese por parte de los curiales, como antiguamente[15], o de otros personajes. Por lo tanto, que la fracción del impuesto antes adeudada por un propietario judío pasase a un manumiso convertido en propietario de sólo una parte de sus bienes no tiene por qué ser llamativo, dentro del sistema antiguo de repartición del impuesto.

Las motivaciones de la medida persecutoria son varias y muy parecidas en el *tomus* de Egica y en el canon conciliar. Las vamos a detallar, puesto

[13] La referencia clásica, en materia de fiscalidad imperial, es A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, Blackwell, 1964, pp. 411-469; más actualizado, Jean-Michel CARRIÉ y Aline ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation: des Sévères à Constantin*, Paris, Seuil, 1999, pp. 584-615. Cf. Hartmut ZICHE, *Un modèle pour l'état des finances sous l'Empire romain tardif: trends et développement* (Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006). Agradezco al autor el haberme dado amablemente acceso al texto.

[14] Véase Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL, "Algunos aspectos de la feudalización del Reino Visigodo en relación con la organización financiera y militar", en Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL (eds.), *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 107-137; Santiago CASTELLANOS, "The political nature of taxation in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, 12/3 (2003), 201-228; Pablo C. DÍAZ e Iñaki MARTÍN VISO (eds.), *Between Taxation and Rent. Fiscal Problems from Late Antiquity to Early Middle Ages. Entre el impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia, Bari, 2011; Luis GARCÍA MORENO, "Imposición y política fiscal en la España visigoda", en Isabel ALFONSO ANTON *et al* (eds.), *Historia de la Hacienda española (Época antigua y medieval)*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1982, pp. 263-300; KING, *op. cit*., pp. 64-71.

[15] Una ley de Chindasvinto (642-653) menciona todavía a los curiales y su papel fiscal (*LV* V, 4, 19): son los curiales los que proporcionan "caballos públicos" y abonan el impuesto a las arcas públicas. En el sistema romano, que posiblemente seguía vigente a mediados del s. VII, se compensan a sí mismos percibiéndolo a su vez entre los contribuyentes del territorio.

que cabría esperar que la decisión de declarar exenta a parte de los judíos tuviera la coherencia de tomarlas en cuenta. En los dos primeros párrafos del documento traducido arriba, el rey enumera por orden la negación de Cristo (*Christi nomen negauerunt*), la polémica anticristiana (*nefariisque hactenus argumentis eamdem almae fidei sectam deluserunt*), el rumor de la revuelta de ciertos judíos contra reyes cristianos (*in aliquibus mundi partibus alios dicuntur contra suos christianos principes resultasse*), y la reciente confesión por parte de los judíos del reino de haber maquinado una conspiración anticristiana con los de ultramar (*nuper manifestis confessionibus indubie inuenimus hos in transmarinis partibus hebraeos alios consuluisse, ut unanimiter contra genus christianum agerent*); añade los cargos de perjurio y apostasía en los que incurrieron a principios de su reinado. La exposición de motivos del canon 8 esgrime argumentos equivalentes: el sacrilegio y la responsabilidad por la sangre de Cristo (*sacrilegii nota respersa et effusione sanguinis Christi cruenta*), el perjurio (*iurisiurandi profanatione*), el ataque a la Iglesia (*statum Ecclesiae perturbare maluerunt*), la patria y el pueblo (*inferre conati sunt ruinam patriae ac populo univuerso*) y, finalmente, la conspiración para usurpar el reino (*regni fastigium sibi... per conspirationem usurpare maluerint*), cuya noticia llegó repentinamente, en medio de la reunión[16]. Esta noticia, sin embargo, había sido debidamente anunciada por Egica en el *tomus* inicial y todo apunta a una puesta en escena para convencer a los más reticentes entre los asistentes: los acusados serían introducidos en la asamblea y repetirían la confesión ya realizada bajo tortura, conforme al procedimiento en uso de instrucción criminal. En suma, la medida planteada de confiscación de los cuerpos y bienes de los judíos se asemeja a un castigo penal por una serie de crímenes de índole religiosa y política (ambos aspectos resultando difíciles de distinguir en una mente del siglo VII); pero, a diferencia de una pena criminal establecida por un tribunal, se aplica por ley a un colectivo, sin que se haya demostrado la culpabilidad de cada uno de sus integrantes[17].

Llegamos ahora a los argumentos aducidos por Egica para eximir a los judíos de la provincia visigoda de *Galia* de ese castigo colectivo. Lo mismo que no se demostró la participación de cada judío hispano en la reciente (y supuesta) conjura, tampoco se demuestra la ausencia de participación de los judíos galos. En cuanto al resto de acusaciones, pesan igualmente sobre ellos, ya que los cristianos imputan la sangre de Cristo a todos los judíos y el sacrilegio y la apostasía son consecuencia directa de los bautismos forzosos impuestos a todos los judíos del reino visigodo a lo largo del siglo VII. Para mantenerlos fuera del ámbito de la represión, Egica se limita a una argumentación de carácter práctico y provisional (*ad praesens*): "por efecto

[16] *...dum in hac sancta synodo per aliarum causarum semitas dirigeremus cautissime gressus, extemplo eorumdem infidorum conspiratio ad unionis nostrae peruenit auditus...* (*Conc. Tol. XVII*, c. 8).

[17] Cf. MARTIN, "La degradación cívica", p. 234.

del desenfreno de los pecados, esa parte se sabe que está muy mermada de hombres, tanto por los ataques de gente exterior como por la mortandad de la peste inguinal". La traducción de *delicta* por "delitos" en vez de "pecados", en la edición de Vives[18], no ha contribuido hasta ahora al correcto entendimiento de la frase. La idea de Egica es la de una causalidad entre dos hechos, no de una yuxtaposición de tres desgracias: *en razón del desenfreno de los pecados*, Dios ha castigado a los hombres enviándoles tanto guerras como epidemias, por lo que faltan hombres en la provincia de Galia. Aun admitiendo que esta afirmación remite a un fenómeno real, anotaremos de momento que la causa inicial de tal fenómeno se entiende como "el desenfreno de los pecados" y que, como consecuencia, en vez de castigarse a los judíos locales (primera reacción esperable de un gobernante cristiano impregnado de responsabilidad ante la ira divina), se los excluye del castigo común.

La interpretación literal de esta frase sería que el gran déficit demográfico[19] provocado por las agresiones militares y la peste motivó que la persecución en curso en el reino visigodo dejase de lado la provincia Narbonense[20]. Algunos autores van más lejos y entienden que los judíos eran especialmente numerosos en la provincia[21] (considerando la excepción narbonense como destinada a compensar el déficit demográfico) o incluso no sólo numerosos, sino también ricos y honrados[22]. Quedaría por explicar cómo los judíos habrían podido resistir mejor que los cristianos los embates de la peste bubónica, cuando precisamente la única inscripción judaica que conservamos para la Narbo-

[18] ...*quia* delictis ingruentibus *et externae gentis incursu et plagae inguinalis interitu passim* [o: *pars*] *ipsa ab hominibus desolata dignoscitur.* Cf. n. 2 para un problema similar de traducción en la edición comúnmente manejada por los historiadores.

[19] "...highly depopulated province, according to the written sources" (Edward JAMES, "Septimania and its Frontier: An Archaeological Approach", en Edward JAMES (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 223-241 (p. 241)).

[20] Entre otros, Émilienne DEMOUGEOT, "La Septimanie dans le royaume wisigothique, de la fin du V^{e} s. a la fin du VII^{e} s.", en Christian LANDES (ed.), *Gaule mérovingienne et monde méditerranéen. Actes des IX^{e} journées d'archéologie mérovingienne*, Lattes, Imago, 1988, pp. 25-26; Michael KULIKOWSKY, "Plague in Spanish Late Antiquity", en Lester K. LITTLE (ed.), *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 154.

[21] Luis GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la Hispania antigua*, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 132.

[22] DEMOUGEOT, *op. cit.,* p. 26. En la página siguiente afirma que Egica con sus concesiones buscaba la "lealtad" de "los opulentos mercaderes judíos". La idea de una comunidad judía tardoantigua occidental poderosa y rica gracias a su dedicación casi exclusiva al gran comercio es anacrónica, como lo demostró BLUMENKRANZ, *op. cit.*, pp. 12-33. Sin embargo, a finales de los 70 algunos autores como José Orlandis o Juan Gil ("Judíos y cristianos en la *Hispania* del s. VII", *Hispania Sacra*, 30 (1977), 9-110) y aparentemente Demougeot, seguían aceptándola, a diferencia de García Iglesias (*op. cit.*, pp. 164-171; véase por ejemplo p.165: «[Para el s. VII] apenas había diferencia entre los abanicos de posibilidades sociales de los judíos y de los cristianos.»). Cf. CHERNINA, *op. cit.* pp. 14-15; Michael TOCH, "The Jews in Europe 500-1050", en Paul FOURACRE, *New Cambridge Medieval History of Europe*, t. I (c.500-c. 700), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 545-570.

nense de esos años (estela de las dos hijas y el hijo de Paragorio, sepultados a la vez por él en 688/689) evoca unas víctimas de la peste[23]. Evidentemente, Egica no se muestra agradecido por ninguna ayuda prestada anteriormente por los judíos al duque de la provincia, una interpretación que malinterpreta el sentido de la conjunción *ut*[24]: el rey sólo emite, en subjuntivo, el deseo de que así sea en el futuro. La idea, muy extendida, de que la provincia resultó especialmente afectada por la peste en esos últimos años del siglo VII (más que la propia Península ibérica) descansa únicamente en esta excepción ordenada por Egica, siguiendo un razonamiento circular: no hay persecución en 694 por causa de la peste en la Galia, se sabe que hay peste en la Galia en 694 porque queda exenta de persecución. La radical despoblación postulada por Edward James en 1980[25] no ha quedado confirmada por ningún aporte arqueológico ulterior. Cierto es que, en Narbonense, los siglos VII y VIII siguen siendo muy mal documentados en la actualidad y uno de los factores es sin duda el declive demográfico; no obstante, la impresión de conjunto es la de una gran estabilidad en los núcleos de población a lo largo de todo el primer milenio. Esto no impide que se haya producido una contracción del poblamiento más o menos fuerte en los dos siglos que nos interesan, pero contradice cualquier idea de cataclismo demográfico, que habría supuesto una ruptura definitiva en la ocupación de dichos núcleos[26].

Sobre la peste de los últimos años del siglo VII en el reino visigodo se tienen otras dos noticias. En primer lugar, el sistema peculiar adoptado en el concilio anterior de Toledo, en 693, "por el ataque de la plaga inguinal"[27]: los obispos de Narbonense no se trasladaron hasta Toledo, sino que se reunieron en su provincia, leyeron las actas del concilio general y las suscribieron *a posteriori*. En segundo lugar, la *Chronica de 754* refiere para el año 700 que Egica, "ya decrépito" y su hijo Wittiza, "por no soportar la mortandad del

[23] Michel CHALON, "L'inscription juive de Narbonne et la condition des Juifs en Narbonnaise à la fin du VII[e] siècle", en *Hommages à André Dupont. Etudes médiévales languedociennes*, Montpellier, 1974, pp. 39-53. Cf. David NOY, *The Jewish Inscriptions of Western Europe. 1. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 263-265, nº 189.

[24] *… ut...cum omnibus rebus suis in suffragio ducis terrae ipsius existant et publicis utilitatibus profectum incunctanter exhibeant...* (DEMOUGEOT, *op. cit.*, p. 33, n. 71). El error consiste en traducir *ut* por 'puesto que' en vez de 'de tal forma que', lo cual implica que los judíos *ya* han prestado ayuda al *dux*.

[25] Cf. n. 19.

[26] Laurent SCHNEIDER, "Structures du peuplement et formes de l'habitat dans les campagnes du sud-est de la France de l'Antiquité au Moyen Âge (IV[e]-VIII[e] s.): essai de synthèse", *Gallia* 64 (2007), 11-56. Quiero agradecer aquí al autor las informaciones que me proporcionó directamente.

[27] *...quia ingruente inguinalis plagae uastatione...* (*Conc. Tol. XVI*, *lex edita in confirmatione concilii*, PL 84, col. 548).

susodicho desastre, vagan por Hispania fuera de palacio"[28]. La noticia no es tan precisa como la anterior, pero la palabra *cladis* es usada a menudo para la peste inguinal, que la crónica menciona de forma explícita unos párrafos más arriba, en relación al mismo reinado de Egica[29]. La reacción de los reyes (huir de la ciudad) es precisamente la que se solía producir ante la peste, para todo aquel que se lo pudiese permitir. ¿Por qué, en 693, los obispos galos no hicieron el viaje a Toledo, pero sí se reunieron, probablemente en Narbona? ¿Fue realmente por un brote de peste en su misma provincia? ¿O porque la enfermedad asolaba la península o, al menos, las regiones que les habría tocado atravesar para llegar hasta la capital del reino?[30] Con muy poca información textual y ninguna material[31], sólo podemos aventurar conjeturas. Pero lo que sí parece es que, visto desde Toledo, el brote de peste fue lo bastante importante como para influir en la política religiosa del monarca en 693[32] y, en 700, para expulsarle de la capital. Sería prudente, por tanto, no limitar su alcance a la provincia de Narbonense.

Recapitulemos: Egica decide de antemano que la pena colectiva que los obispos vayan a imponer a los judíos del reino de Toledo no afectará a los de la provincia narbonense, no porque no hayan participado en la conjura de la que se les acusa a todos, sino porque esa tierra se encuentra sin suficiente población (*homines*). La pena en cuestión ya es conocida antes de abrirse el concilio, aunque no se explicita en el *tomus*: se trata de una reducción a la esclavitud con dispersión y confiscación de propiedades, de ninguna manera de una matanza. Si existe una relación entre la peste, es decir, el déficit demográfico, y la exención de castigo, ésta debería residir en que una vez convertidos en esclavos, los judíos ya no estarían en situación de ayudar al duque de la provincia, ayuda que en adelante Egica les llama a prestarle sin reticencias: "Que con todos sus bienes apoyen al duque de esa tierra y sufraguen sin reservas la mejora de los intereses públicos" (*cum omnibus rebus*

[28] *Qui... suprafate cladis non ferentes exitium per Spaniam e palatio uagitant* (*Chronica Muzarabica a. 754*, VI, 47, José A. LÓPEZ PEREIRA, *Continuatio Isidoriana Hispana. Cronica mozarabe de 754*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2009).

[29] *Ibid.*, V, 41. El editor señala (p. 221, n.1) esta posible interpretación.

[30] El punto de vista biomolecular incita a matizar la idea, comúnmente aceptada por los historiadores, de que la peste se ceba en las ciudades. Según Robert Sallares, "las epidemias de peste entre humanos son posibles en entornos de poca densidad humana, con tal de que haya suficientes ratas y pulgas de la rata alrededor" (Robert SALLARES, "Ecology, Evolution and Epidemiology of Plague", en LITTLE (ed.), *op. cit.,* p. 271). Este científico afirma que, en algunos casos, el medio rural pudo ser incluso más castigado que las ciudades.

[31] Cf. KULIKOWSKY, *op. cit.*

[32] En 693 Egica persigue la idolatría como Finees, el nieto de Aaron, para poner fin, como él, a la epidemia que asola a su pueblo (*Núm.* 25): Céline MARTIN, "*De sacrilegiis extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII", en José FERNÁNDEZ UBIÑA, Alberto J. QUIROGA PUERTAS y Purificación UBRIC RABANEDA (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, Universidad de Granada, 2015, pp. 273-292 (pp. 290-291).

suis in suffragio ducis terrae ipsius existant et publicis utilitatibus profectum incunctanter exhibeant). Esto viene a significar que, en el contexto de una mengua de hombres, al poder ducal narbonense no le vendría bien disponer de recursos nuevos, tierras y cultivadores serviles, para el fisco y que, en cambio, le sería provechoso contar con suficiente población libre que abonara el impuesto y participara en el ejército. Claramente esta conclusión no cuadra con la evolución general del reino visigodo, en el que se suele detectar una creciente importancia del fisco y una disminución del peso relativo de los impuestos en los ingresos del Estado[33]: recordemos que estamos hablando de los últimos años del siglo VII. Sabemos, por otra parte, que los siervos fiscales *sí* tributaban, ya que el rey les podía condonar el impuesto[34], pero esta observación crea más problemas de los que razonablemente se pueden examinar en el marco de este trabajo, teniendo en cuenta que, en teoría, un esclavo no puede ser propietario y la base del *census* han sido tradicionalmente las propiedades fundiarias[35]. Finalmente, hemos visto que el canon 8 dispone que algunos de los antiguos esclavos de los judíos, manumitidos, se harán cargo de una parte de sus tierras confiscadas y de todo el impuesto que abonaban con anterioridad[36]: esta medida se llevaría a cabo también en Narbonense de no quedar exenta la provincia, lo cual permitiría, en teoría, recaudar el impuesto adeudado. Por todas estas razones, la exención no parece haber tenido como objetivo real preservar los recursos económicos del *dux*.

En cuanto a sus recursos militares, tampoco convence la medida si se admite que el ejército visigodo de finales del siglo VII no descansaba ya en la participación de los hombres libres, sino sobre todo en los séquitos armados

[33] Cf. las referencias de la n. 14, a las cuales habría que añadir Chris WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp.100-102 y Pablo C. DÍAZ, "Confiscations in the Visigothic Reign of Toledo: a Political Instrument", en Pierfrancesco PORENA y Yann RIVIÈRE (eds.), *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares: une approche régionale*, Roma, École française de Rome, 2012, pp. 93-112.

[34] En 683, Ervigio decreta una amnistía fiscal y la corroboran los obispos reunidos en concilio general (*Conc. Tol. XIII*, c. 3). La amnistía, cuyo decreto se conserva en las actas (*Colección Canónica Hispana*, ed. Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ y Félix RODRIGUEZ, Madrid, CSIC, 2002, VI, pp. 267-270), atañe "tanto a 'hombres privados' como a siervos fiscales, hombres y mujeres" (*tam priuatis quam etiam fiscalibus seruis, uiris seu etiam feminis*) de *Gallia*, *Gallaecia* e Hispania y se extiende a las recaudaciones de los años anteriores hasta el primer año del reinado de Ervigio (681/2). Cf. KING, *op. cit.*, p. 65.

[35] Cabe notar sin embargo un interesantísimo texto de Amancio Isla acerca de que, en el siglo VII hispano, la riqueza del contribuyente podría haberse computado, no ya en tierra, sino en número de dependientes: Amancio ISLA FREZ, *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid, CSIC, 2010, p. 86.

[36] Cf. *supra*, n.10. Damos la preferencia a la letra del canon (*quidquid functionis*) frente a la interpretación restringida que prevalece hasta ahora en la literatura: el impuesto abonado por los manumisos de los judíos esclavizados incluiría todos los pagos, especiales y generales.

de la aristocracia[37]: parece difícil sostener que el ejército visigodo se fuese a beneficiar considerablemente de la preservación de la ingenuidad de los judíos galos, a no ser que se admita, efectivamente, que había entre ellos mucha gente poderosa y rica, aspecto no respaldado por las fuentes[38]. Sea como fuere, no conviene olvidar que, según la ley militar de Ervigio, los siervos fiscales son llamados a filas en caso de campaña militar, al igual que los ingenuos y los manumisos[39]: de la misma manera que para los impuestos, la pérdida de la ingenuidad por parte de los súbditos judíos no se ve por qué debería afectar al fisco. En definitiva, no se vislumbra ninguna relación necesaria entre la medida persecutoria, tal como la pretende aplicar el XVII concilio de Toledo y un deterioro fiscal o militar que afectaría únicamente la provincia de Narbonense y no el conjunto del reino.

Hasta aquí, nuestra reflexión nos ha conducido a la idea de que la exención narbonense no es justificable dentro de un marco religioso, si a Egica le preocupa tanto la peste como parece: según resalta, peste y guerra son dos castigos divinos por los pecados de un pueblo y el mayor pecado de la *gens gothorum* es sin duda, desde su punto de vista, haber tolerado en su reino prácticas idólatras (contra las que legisló el año anterior) y apostasía por parte de los judíos bautizados a la fuerza. Si lo mueve, como afirma, la situación preocupante de la Narbonense por esas dos plagas, parece dudoso que realmente la Península ibérica se encuentre en una situación más favorable que la provincia gala y, finalmente, no parece nada claro que la medida vaya a debilitar los recursos económicos y militares del *dux* de la provincia. Llega pues el momento de discutir la justificación que aduce el rey. Esto no significa negar la epidemia de peste ni los ataques exteriores, estos últimos acreditados por la *Crónica de Alfonso III*[40], pero sí cuestionar que la exención de cas-

[37] Es lo que recoge la referencia más habitual en la materia (Dionisio PÉREZ SÁNCHEZ, *El ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989), el cual sigue a su vez a Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ ("El ejército visigodo: su protofeudalización", *Cuadernos de Historia de España*, 43-44 (1967), 5-73) y a Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL (*La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 41-51). El reciente libro de Isla Frez (cf. n. 35) matiza esta idea de un ejército "público" visigodo compuesto en exclusiva, de hecho, por séquitos armados privados. Una aproximación también matizada en Pablo C. DÍAZ, "La dinámica del poder y la defensa del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo", en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos, siglos VII-IX. XXXIX semana de estudios medievales, Estella, 17-20 julio 2012*, Pamplona, 2013, pp. 167-206 (p. 201).

[38] Cf. n. 22.

[39] *...Et ideo id decreto speciali decernimus, ut, quisquis ille est, siue sit dux siue comes atque gardingus, seu sit Gothus siue Romanus, necnon ingenuus quisque uel etiam manumissus, siue etiam quislibet ex seruis fiscalibus, quisquis horum est in exercitum progresssurus, decimam partem seruorum suorum secum in expeditione bellica ducturus accedat*. (*LV*, IX, 2, 9).

[40] Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* (cap. 4) refieren tres incursiones de *Franci* en la provincia de Galia entre 687 y la asociación al trono de Witiza en 694. Cf. DEMOUGEOT, *op. cit.* p. 25 y, sobre todo, ISLA FREZ, *Ejército, sociedad y política,* pp. 66-71.

tigo sea motivada directamente por estos problemas. Vamos a proponer aquí dos motivos alternativos, uno bastante verosímil, otro de carácter hipotético.

Detengámonos, en primer lugar, en la aplicación concreta de la pena decretada en 694. Confiscar todos los bienes de los súbditos judíos, reducirles a la esclavitud, exiliarles y alejar de las familias a sus hijos mayores de siete años[41] no es una medida posible de llevar a cabo sin el apoyo de tropas suficientes, incluso aunque esos judíos no sean especialmente numerosos o pudientes. Nos volvemos a encontrar con la cuestión del ejército, pero ya no desde la perspectiva de la participación en él de los judíos narbonenses, sino desde su capacidad de actuación contra ellos. La falta de hombres que afecta a la Narbonense, causada por la peste y las bajas en combate, probablemente hace poco realista la perspectiva de aplicar allí la pena común sin arriesgar considerables disturbios o sin dejar castros y ciudades peligrosamente desguarnecidos, en un contexto de gran presión franca contra la provincia[42]. Esta explicación es la que privilegia Émilienne Demougeot, después de resaltar lo extraña que puede parecer la excepción narbonense, por separar la parte gala del resto del reino de Toledo: Egica inicia así una partición a nivel legal entre la Galia y la Península ibérica, alterando la unidad del reino visigodo por la que su antecesor Wamba había librado una costosa guerra veinte años antes[43]. Sería, pues, la impotencia militar la que motivaría en primer lugar la excepción; la única forma de llevar a cabo la esclavización y dispersión de los judíos de Galia habría exigido mandar allí refuerzos puntuales desde la Península.

El caso es que el recuerdo de la guerra de Wamba contra la secesión narbonense de 673 es especialmente relevante y podemos desarrollar un poco más la intuición de Demougeot. En 673, una parte de la Narbonense se levanta contra Toledo, una sublevación dirigida por el conde de Nîmes y el obispo de Maguelone. Para sofocarla, el rey manda un ejército dirigido por el *dux* Paulus. Pero éste se convierte en traidor[44] y junta fuerzas con la rebe-

[41] No hemos comentado este extremo hasta ahora porque no aportaba nada en la discusión de la exención narbonense. Se trata de la última frase del canon 8, que prescribe separar a los hijos del entorno familiar, entregarles a *fidelissimos christianos* para su crianza y casarles posteriormente con cónyuges cristianos.

[42] Según ISLA FREZ, *Ejército, sociedad y política*, pp. 66-71, los ataques francos sobre la región no empezaron después de 711, sino que representaron una tendencia general que marcó los últimos años del reino de Toledo y prosiguió en el siglo VIII.

[43] DEMOUGEOT, *op. cit.,* pp. 27-28. La dificultad material de llevar a cabo la persecución en la Galia la recogen también GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.*, pp. 71-72, y CHERNINA, *op. cit.*, pp. 22-23.

[44] Aprovechando el nombre del general felón, Julián de Toledo presenta la transformación mental de Paulus de camino a la Galia como una inversión de la que sufriera Pablo de Tarso camino a Damasco: *Sicque Paulus in Sauli mente conuersus, dum pro fide noluit proficere, officere conatus est contra fidem* (IULIANUS TOLETANUS, *Historia Wambae*, VII, ed. Wilhelm Levison, *MGH SS Rer. Merov.* V, p. 506**).**

lión para usurpar la corona, una intención que inicialmente los sublevados, siguiendo una lógica separatista, parecen no haber albergado. Alimentada por esta importante traición militar, la revuelta se extiende al conjunto de la provincia de Galia e incluso a parte de la Tarraconense. La conclusión que se puede sacar del episodio (y seguramente Egica lo vivió de cerca, siendo entonces adulto y formando parte de la élite del reino[45]) radica en que, para el poder toledano, mandar tropas a la Narbonense suponía una iniciativa de alto riesgo. La provincia narbonense visigoda, a semejanza de la Britania tardoimperial, verdadera incubadora de usurpadores militares, sería percibida como un ámbito en el que la lealtad del ejército godo podía tornarse frágil. En la *Historia Wambae* y la *Insultatio Galliae*[46], Julián de Toledo presenta precisamente la *Gallia* como una "nodriza de perfidia", una mujer devorada por las "fiebres" y alimentando con sus pechos el crimen, el perjurio y la blasfemia de los judíos. Ciertamente, la acusación reiterada por parte de Julián acerca de la protección que la Narbonense, "prostíbulo de judíos", les habría proporcionado[47], puede sustentar la idea de que la implantación judía fue mayor ahí, a finales del siglo VII, que en el resto del reino. Sin rechazar totalmente esta interpretación, se puede apuntar también a la especial hostilidad del autor hacia los judíos, hostilidad que le llevaría a asociarles casi mecánicamente a cualquier contexto de traición política[48]. En todo caso, la invectiva de Julián de Toledo bien pudo ser la expresión de un sentir bastante extendido entre las élites toledanas o, a la inversa, fomentar entre ellas este tipo de representación negativa. Veinte años después de los hechos, es muy probable que la idea de enviar tropas a la Narbonense, aunque fuera de manera puntual, chocara con el vivaz recuerdo de una crisis mayúscula en la historia reciente

[45] Se sabe por la *Crónica de 754* que, en 700, Egica ya es "decrépito" (cf. n. 28), lo cual incita a otorgarle para entonces una edad mínima de 60 años, posiblemente mucho mayor. Esto significa que en 673 estaría al menos en sus treinta. En cuanto a su origen social, un magnate suscriptor del XIII concilio de Toledo (a. 683), *comes scanciarum et dux*, lleva su nombre; es muy plausible que se trate del futuro rey (Luis GARCIA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, p. 45, n. 1).

[46] La autoría de la anónima *Insultatio* ha sido cuestionada, pero todo el panfleto equivale a una expansión retórica del cap. 5 de la *Historia Wambae*, con la misma alegoría de la Galia como mujer alocada y traidora. Otros argumentos a favor de la autoridad juliana en José C. MARTÍN, "Julián de Toledo", en Carmen CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 162-163.

[47] *Historia Wambae*, 5; *Insultatio Galliae*, 2.

[48] La relación entre traición política y religiosa queda evidenciada por la polisemia de la palabra *fides* (cf. Carlos PETIT, "'Iustitia' y 'Iudicium' en el reino de Toledo. Un estudio de teología jurídica visigoda", en *La giustizia nell'alto medioevo (sec. V-VIII). XLII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, pp. 843-932). Cf. supra n. 44, donde esta palabra refiere tanto la fe cristiana de san Pablo como el juramento de fidelidad prestado por Paulus ante Wamba. En cierta manera, el *dux* Paulus, al convertirse en Saulo y así recorrer el camino inverso a Pablo de Tarso, pasa del cristianismo al judaísmo.

del reino y disuadiera a Egica de remediar así la insuficiencia manifiesta del ejército galo para aplicar la medida persecutoria.

Existe otra explicación alternativa a la excepción narbonense, aunque no deja de ser más hipotética que la anterior. Podría pensarse que Egica no desease, en el fondo, aplicar la sentencia conciliar a los judíos de Galia, a pesar de que no cuestionase su culpabilidad política y religiosa. Hemos apuntado antes la paradoja de suponer que al poder ducal narbonense no le vendría bien disponer de recursos nuevos para el fisco, teniendo en cuenta que, a finales del siglo VII, el fisco representa una parte mucho más importante de los ingresos del Estado que el propio impuesto. En el estado actual del conocimiento histórico, parece que sí le habría beneficiado hacerse con las tierras y las personas de los judíos, aunque fuese para donarlas a continuación y conseguir así apoyos entre la aristocracia local. La pregunta que surge ahora es: ¿le convenía al rey Egica aumentar los recursos del fisco en Narbonense? Posiblemente no. Conviene recordar, en esta línea, que el concilio de 694 es el primer y único documento que menciona un *ducatus* en el reino visigodo. Siguiendo una perspectiva sistemática, se ha querido entender que los ducados fueron una institución generalizada en todo el reino de Toledo a partir del reinado de Chindasvinto (642-653), monarca que habría llevado a cabo una "militarización del poder"[49]. Sin embargo, las fuentes no respaldan semejante generalización y será más prudente considerar el ducado de Narbonense como una creación *sui generis* relacionada con la situación fronteriza de la provincia y el levantamiento separatista del año 673. Julián de Toledo no menciona ningún ducado, por lo que su creación debió ser posterior a la revuelta que relata y tal vez una consecuencia de la misma[50]. Esta innovación institucional recuerda los exarcados creados por Bizancio en el siglo VI en las zonas más alejadas del centro del imperio o, más tarde, las marcas carolingias erigidas en las zonas más expuestas a ataques exteriores. Parece bastante claro que la provincia narbonense gozaba de un estatus específico en los últimos años del siglo VII y no es descabellado suponer una gran autonomía del poder ducal. La resistencia ofrecida por la provincia entre 711 y 719/725, que suponía tener una capacidad propia de organización al margen de Toledo, es un poderoso argumento a favor de dicha autonomía[51]. En estas condiciones, sería

[49] Luis GARCÍA MORENO, "Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44 (1974), 5-155 (p. 144 y ss.). Mi interpretación de la figura del *dux* visigótico es bien distinta: considero que se trata de un *comes* dotado de una dignidad palatina superior creada bajo Chindasvinto, al que por tanto se le encomienda con más facilidad una capital de provincia que una ciudad cualquiera. El *dux* de Narbonense mencionado en 694 posiblemente tenga mucho más poder que un *dux* de mediados de siglo VII. Cf. MARTIN, *La Géographie*, pp. 165-175.

[50] *Ibid*., pp.172-173.

[51] Laurent SCHNEIDER, "*In regno Septimanie, in comitatu et territorio biterrensi*. Le Biterrois et l'aristocratie biterroise de la fin du IX^{e} à la fin du X^{e} siècle", *Annales du Midi*, 260 (2007), 409-456 (p. 438).

lógico que el fisco de Narbonense ya no lo controlara el poder regio, sino el mismo *dux*: alimentarlo con hombres y nuevas tierras vendría a reforzar las autoridades locales de Narbonense, pero no a aumentar los recursos propios de la monarquía visigoda. Es más, la solidaridad institucional entre ambas pudo ser muy limitada o nula si el poder ducal estaba enfrentado con Egica.

Este último aspecto queda sugerido por la asociación que se vislumbra entre Wamba (672-680) y Egica (687-702) por una parte, y Ervigio (680-687) y los sublevados de 673 por otra. En 680 Wamba recibe repentinamente la penitencia, que le incapacita para reinar, y es relegado en un monasterio, lo que se interpreta generalmente como un golpe de Estado encubierto. Su sucesor, Ervigio, no tarda en amnistiar a los conjurados de 673[52]. En algún momento de su reinado, su hija Cixilo se casa con el que le sucedería en el trono, Egica; pero poco después de su acceso al poder, éste repudia a Cixilo y consigue que un concilio ratifique la ruptura del pacto jurado que tenía con los demás familiares de Ervigio. A finales del siglo IX, la *Crónica Albeldense* afirma que fue Wamba quien inspiró el repudio de Cixilo[53] y la *Crónica de Alfonso III* va más allá al presentar a Wamba como el propio tío de Egica[54]. En otros términos, una vez alcanzado el trono, Egica parece haberse presentado como el "líder de la facción antes liderada por Wamba"[55]. Por otra parte, la vinculación entre la familia de Ervigio que se enfrenta a Egica (y fomenta otro golpe contra él en 691/3, unos años después de la ruptura del pacto) y los sublevados de Narbonense se puede argumentar, no sólo por la amnistía que él les otorga por medio del concilio de 683, sino también por indicios onomásticos[56]. No se tienen datos prosopográficos suficientes para documentar, en el reino visigodo, el enraizamiento de los *honores* territoriales, bien atestiguado en Francia a lo largo del siglo VII, en determinadas familias locales. Pero resulta bastante verosímil que tal enraizamiento se esté produciendo[57], al menos en los últimos años del siglo, especialmente en el caso de la Narbonense, donde observamos la persistencia de nombres enteros y del elemento

[52] *Conc. Tol. XIII*, c. 1 (a. 683).

[53] "*Egica [...] dum regnum accepit, filiam Eruigii coniuratione Uambanis abiecit*" (*Chronicon Albeldense*, XIV, 32, ed. de Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALEJO y Juan I. RUIZ DE LA PEÑA (eds.), *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, p. 171).

[54] *Crónica de Alfonso III*, 3-4, *ibid*., p. 118.

[55] Pablo POVEDA ARIAS, "Relectura de la supuesta crisis del fin del reino visigodo de Toledo: una aproximación al reinado de Egica a través de sus fuentes legales", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 35 (2015), pp. 13-46 (p. 19).

[56] Céline MARTIN, "Des fins de règne incertaines: répression et amnistie des groupes aristocratiques dans le royaume de Tolède (deuxième moitié du VII[e] s.)", en François BOUGARD, Lauren FELLER y Régine LE JAN (dirs.), *Les élites au haut Moyen Age. Crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 207-223 (p. 216).

[57] Sobre la repartición de las tierras a nivel regional (no se puede alcanzar mayor precisión) entre grupos aristocráticos del reino, cf. DÍAZ, "La dinámica", pp. 175-176.

fredus en la aristocracia pirenaica del siglo IX[58]. La hipótesis que relacionaría el *dux* de Narbonense, en 694, con las familias que se opusieron a Wamba en 673 tiene bastante solidez, aunque no se puede demostrar. En definitiva, la justificación que aporta Egica para la excepción narbonense podría no ser otra cosa que un pretexto, destinado a encubrir su negativa a beneficiar al *dux* de la Galia y a los poderosos que le rodean, confiscando a su favor los bienes de los judíos de la provincia[59].

Podemos ya concluir. A nivel político, el documento confirma que, en los últimos años del siglo VII, se estaba produciendo un desgajamiento bastante acusado de la provincia gala respecto del resto del reino. En cuanto a la presencia judía, no se sustenta la idea de que la Narbonense contase con una población de judíos especialmente numerosa o que ellos tuviesen una capacidad económica destacable. Lo que sí demuestra tal documento es que los judíos narbonenses existieron y que no tenían ningún carácter hermenéutico. Egica debió conocer su número a través de los registros del impuesto especial, cuya existencia se supone, al igual que existían a principios de siglo los *poliptici publici* del impuesto general[60]: tenía, por tanto, una idea bastante precisa de los medios que habría supuesto llevar a cabo la confiscación y dispersión de los judíos de Narbonense, y esta idea imperó sobre otras consideraciones.

El aspecto religioso de la confiscación judía de 694 queda escamoteado en el caso de la Galia, donde no se aplicó por motivos que se pudieron combinar, pero que no tenían nada que ver con la religión: una falta de medios para llevarla a cabo o una falta de motivación política para desplegar esos medios. En estas condiciones, cuesta creer que para el rey, en el resto del reino de Toledo, el fundamento religioso de la medida fuese prioritario. Más que de fanatismo, aquí procede hablar de pragmatismo[61], ciertamente cínico. Por todas la razones ideológicas e históricas que se han venido detallando en la bibliografía hasta la fecha, por la evolución jurídica del siglo VII hispano, en el que fueron perdiendo poco a poco su personalidad jurídica[62], los judíos eran un blanco evidente para Egica en 694. La confiscación de sus personas y de sus bienes beneficiaba al fisco y mejoraba la capacidad del monarca para ganarse con larguezas el apoyo aristocrático.

[58] *Ibid*., pp. 214-217. Sobre los Bellónidas del s. IX, cf. Martin AURELL, *Les noces du comte. Mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, París, Publications de la Sorbonne, 1994, pp. 38-51.

[59] Acerca de la lucha de facciones durante el reinado de Egica y de la redistribución de propiedades que propiciaron las confiscaciones sucesivas por parte de Wamba, Ervigio y Egica, cf. POVEDA, *op. cit.,* pp. 30-31.

[60] Los *poliptici publici* son mencionados por una ley de Sisebuto (*LV* XII, 2, 13).

[61] POVEDA, *op. cit.,* p. 37, n. 110.

[62] Céline MARTIN, "La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo", en GONZÁLEZ SALINERO (ed.), *op. cit.,* pp. 221-241.

¿Cuál sería la posición de los obispos sobre el particular? El canon 8 recoge la petición del *tomus regius*, pero no menciona la excepción narbonense. Se puede deducir que, o bien no era la principal preocupación de los obispos (de todos modos no podían impedir que el rey la pusiera en práctica, ya que él era quien, en último lugar, llevaría a cabo la persecución), o bien no respaldaban esa excepción. Esta posible reprobación (expresada, eso sí, por un simple silencio) puede responder a que la veían motivada, no por el bien de la *patria et populus uniuersus*[63], sino por una rivalidad entre Egica y el *dux* de Galia, una división entre gobernantes. No se trataría exactamente de un conflicto entre concepciones religiosas y políticas, sino entre un punto de vista universal y uno particular. De hecho, hemos visto que el canon no duda en adentrarse en temas bastante precisos de fiscalidad: los obispos no limitan sus prescripciones al ámbito puramente religioso. Otra interpretación sería que los prelados galos presentes en la asamblea conciliar reclamaran el mismo trato para "sus" judíos que para los del resto del reino; sin embargo, no conocemos siquiera si ellos habían asistido, al faltar las suscripciones en las actas del XVII concilio. Se sabe, en general, que la Narbonense fue la provincia episcopal más absentista en los concilios generales, delante de la Tarraconense[64], y que en Toledo XVI, el año anterior, ningún obispo galo asistió, por lo que no sería de extrañar que se repitiese en 694 la misma ausencia –lo cual nos llevaría a privilegiar la primera interpretación–. Sea como fuere, los obispos reunidos en Toledo respaldaron la confiscación judía para el conjunto del reino, indicando en su sentencia unas pautas precisas para llevarla a cabo; más allá de la celebración del concilio no se sabe nada más de la aplicación de la medida, que queda, en la documentación, como un punto culminante y a la vez suspensivo de la política antijudaica visigoda. Se cierra así, con el silencio de las fuentes, un episodio de la tardoantigüedad que cuesta relacionar con el desarrollo ulterior de la historia mediterránea.

[63] Éste era el objetivo del ataque de los judíos visigodos, según el canon 8: *ausu tyrannico inferre conati sunt ruinam patriae ac populo uniuerso* (PL 84, col. 559).

[64] Cf. Juan J. LARREA, "El obispado de Pamplona en época visigoda", *Hispania Sacra*, 97 (1996), 123-147.

JOÃO CRISÓSTOMO E A CENSURA AOS FESTIVAIS JUDAICOS DE ANTIOQUIA

Gilvan Ventura da SILVA
(Universidade Federal do Espírito Santo)

Palavras iniciais

Não obstante a existência, até os dias de hoje, de uma "grande narrativa" que explica a dinâmica religiosa própria da Antiguidade Tardia nos termos de uma inequívoca vitória do cristianismo niceno contra os seus inimigos de todos os matizes, isto é, os pagãos, os heréticos e os judeus, investigações recentes têm confrontado de modo cada vez mais enfático o discurso da *Ecclesia Triumphans*, interpretando-o exatamente como aquilo que ele de fato é, ou seja, um discurso, uma versão muito bem elaborada e repetida *ad nauseam* pelos autores da Patrística acerca do "fermento novo" do cristianismo[1], que teria se espraiado por todas as províncias do Império e substituído as "antigas" crenças devotadas à obsolescência conforme prescrito nas Escrituras. Para tanto, tem sido fundamental a mudança de enfoque na análise dos textos eclesiásticos, cuja insistência em reafirmar a supremacia cristã parece indicar não a celebração de um triunfo qualquer, mas a existência de uma realidade plural, variegada, que resiste em se submeter às tentativas de controle por parte da hierarquia sacerdotal, desde cedo empenhada na delimitação das fronteiras entre os distintos credos, como demonstra com propriedade Boyarin[2]. Um inestimável auxílio no redimensionamento do impacto e da penetração do cristianismo no tecido social da Antiguidade Tardia advém da Arqueologia, que por meio da exploração da cultura material tem revelado, tanto no recinto urbano quanto na zona rural adjacente, toda sorte de apropriações, empréstimos e hibridismos, de maneira que, na atualidade, o mosaico religioso do Império Romano tem se revelado cada vez mais policromático e complexo, escapando-se assim da antiga polarização pagãos *versus* cristãos que durante décadas dominou o debate historiográ-

[1] A metáfora do "fermento" empregada para definir o reino de Deus já se encontra presente nos Evangelhos (*Mt,* 13,33; *Lc,* 13-20). No seu epistolário, Inácio de Antioquia (*Ad Mag.*, 10) se refere ao "novo fermento" representado por Jesus, que deveria substituir o "mau fermento", velho e ácido.

[2] Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004.

fico[3]. No que diz respeito ao lugar ocupado pela crença judaica no Império Romano, constata-se uma tendência dos especialistas em situar a separação definitiva entre o judaísmo e o cristianismo num momento bem posterior à destruição do Templo, em 70, ou da revolta de Bar Kochba, em 135, deslocando-se tal separação para os séculos IV e V, quando a condenação dos judeus e dos judaizantes se torna um tema recorrente na literatura eclesiástica e nos cânones conciliares[4]. Importa ressaltar, no entanto, que o acirramento da hostilidade contra o judaísmo na época tardia não representa, a princípio, uma evidência do colapso desse sistema religioso. Longe disso, o que a virulência e, de certo modo, a monotonia desses ataques nos leva a supor é uma situação na qual o judaísmo se mantém ativo, sendo capaz de atrair adeptos de outras religiões, incluindo os cristãos, que não raro poderiam ser vistos na sinagoga aos sábados ou por ocasião dos festivais judaicos.

Historiadores e arqueólogos têm, portanto, assinalado de modo recorrente a diversidade cultural e a pluralidade religiosa do Império Romano tardio, em particular nos núcleos urbanos, uma vez que as cidades eram os pontos focais da vida política, administrativa e cultural da sociedade greco-romana, o que cedo conduziu a uma disputa pelo território cívico que, na Antiguidade Tardia, se encontrava repleto de lugares, edifícios e monumentos conectados aos principais sistemas religiosos então vigentes, mas sem que isso impedisse a livre circulação dos habitantes, que se deslocariam sem cessar de um ambiente a outro, razão pela qual a célebre oposição entre igreja e sinagoga que tanto havia ocupado os historiadores do final do século XIX e início do século XX, a exemplo de Parkes[5], seria ao fim e ao cabo mais um *constructo* retórico dos Padres da Igreja, alarmados com a assiduidade de membros da sua congregação aos ritos e cerimônias judaicos. No que diz respeito não apenas à vitalidade do judaísmo, mas às relações de sociabilidade que, no cotidiano, uniam cristãos, pagãos e judeus, Antioquia desponta como uma cidade emblemática. Antioquia era, após Roma e Constantinopla, a mais importante metrópole do Império na época tardia, além de ser um dos mais antigos centros de difusão do cristianismo, pois, conforme a narrativa contida

[3] Para um estudo acerca dos limites da cristianização na zona rural de Antioquia entre os século IV e V com base na documentação epigráfica, consultar Frank Richard TROMBLEY, "Christian Demography in the *territorium* of Antioch (4th-5th C.): Observations on the Epigraphy", en Isabella SANDWELL e Janet HUSKINSON, J. (eds.), *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford, Oxbow Books, 2004, pp. 58-85.

[4] Para uma visão de conjunto sobre as novas interpretações acerca da separação entre judaísmo e cristianismo, consultar Adam BECKER e Annette Yoshiko REED (eds.), *The Ways that Never Parted*: *Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, Fortress Press, 2007; Gilvan Ventura da SILVA, "Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã, em Adriene Baro TACLA *et al.* (org.), *Uma trajetória na Grécia Antiga*: *homenagem a Neyde Theml,* Rio de Janeiro, Apicuri, 2011, pp. 265-300.

[5] James PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres, Soncino Press, 1934.

em *Atos* (11, 19-20), foi em Antioquia que o Evangelho começou a ser anunciado aos gregos mediante a atuação de missionários oriundos de Chipre e da Cirenaica. Na cidade, observamos o emprego, pela primeira vez, do termo *christianoi* para designar uma coletividade específica dentre o conjunto das facções judaicas então existentes (At., 11:25), o que todavia não nos obriga a aceitar a tese segundo a qual Antioquia teria sido o berço da cisão entre o judaísmo e o cristianismo. De acordo com Zetterholm[6], quando ouvimos falar dos *christianoi* de Antioquia, isso não representa uma prova cabal de que o cristianismo constituísse, em meados do século I, um credo religioso *per se*[7]. Seja como for, o importante é ressaltar que Antioquia contava, já no início da era imperial, com uma próspera comunidade judaica que se manterá ativa até pelo menos o início do século VII[8].

Tendo em vista essas considerações, nosso propósito, no presente artigo, é refletir sobre a relação entre judeus e cristãos em Antioquia, na segunda metade do século IV, mediante a exploração da série de homilias *Adversus Iudaeos* pronunciadas por João Crisóstomo logo após sua ordenação como presbítero, em 386. Em termos mais específicos, buscamos identificar os argumentos empregados pelo autor contra os principais festivais judaicos –o *Pesah*, o *Rosh-Ha Shanah*, o *Sukkot* e o *Yom Kippur*–, num contexto em que o judaísmo se revelava um credo florescente, em especial nos territórios da Síria-Palestina, nos quais nos defrontamos com aquilo que Schwartz define como um processo de "judaização"[9], ou seja, como um movimento coletivo de

[6] Magnus ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch*: *A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Londres, Routledge, 2003, p. 90 e ss.

[7] Segundo Zetterholm (*ibid.,* p. 96), se o termo *christianoi* era de fato corrente no século I, é possível que ele exprimisse antes uma identificação intra-judaica para uma sinagoga messiânica em Antioquia do que uma denominação religiosa independente do judaísmo. No século I, seria possível identificar, na cidade, quatro tendências no interior da comunidade judaica: a) os dissidentes, que manifestavam uma clara intenção de abandonar o judaísmo em prol de uma integração maior com os gregos; b) os religiosos tradicionalistas, que se apoiavam na obediência pétrea à Torá; c) os judeus helenizados e d) os adeptos do movimento messiânico de Jesus. Cada um desses grupos ou facções deveria se reunir em associações próprias (*ecclesiae* ou sinagogas), que possuíam o estatuto jurídico de *collegia*.

[8] Nos choques de 610 entre as facções do hipódromo, os judeus de Antioquia alinhados com os Azuis foram trucidados pelos Verdes. Mais tarde, os imperadores bizantinos tentaram cristianizar os judeus à força, o que gerou execuções e banimentos. No século XII, quando Benjamin de Tudela, um escritor e viajante hispano-judaico, visitou a cidade –conhecida então pelo seu nome em árabe, Antakya– encontrou apenas dez famílias judaicas, a maioria ocupada na manufatura do vidro. Em 1839, Antioquia contava com 25 famílias de judeus. Na passagem do século XIX para o XX, a população judaica de Antioquia girava em torno de 400 indivíduos, que aos poucos foram se transferindo para Istambul ou Israel. Hoje restam apenas cerca de 40 judeus em Antakya, que se reúnem na sinagoga, um antigo edifício construído em Kurtulus Caddesi. Jorgen CHRISTENSEN-ERNST, *Antioch on the Orontes*, Lanham, Hamilton Books, 2012, p. 149.

[9] Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 272.

reconstrução simbólica da sociedade judaica em torno da Torá e da memória do Templo acompanhado de um *boom* na construção de sinagogas. Em nossa opinião, o esforço do pregador em condenar os festivais judaicos encontrava-se conectado a um amplo programa de reforma da *pólis* idealizado pelas autoridades eclesiásticas, o que justifica a ênfase na destruição de Jerusalém e do Templo. Privados da sua cidade por força da vontade divina, os judeus não poderiam praticar a sua crença em nenhum outro lugar, o que tornava suas comemorações um pálido reflexo daquilo que um dia haviam sido. Sem uma cidade que os abrigasse, os judeus se encontrariam numa situação de transitoriedade espaço-temporal, o que os impediria de atualizar a sua memória ancestral através das cerimônias e festividades próprias da sua crença, rompendo-se assim o encadeamento entre o presente, o passado e o futuro que conforma a autoimagem de um povo. Por meio das críticas que dirige aos festivais judaicos, João Crisóstomo não reconhece qualquer direito dos judeus em repartir com os cristãos o recinto de Antioquia, a despeito do fato de a história da cidade praticamente se confundir com história da comunidade judaica.

Os judeus de Antioquia

A presença judaica em Antioquia remonta à época de fundação da cidade, em maio de 300 a.C., por Seleuco I *Nikátor*, que teria concedido a veteranos judeus de seu exército parcelas de terra no recinto urbano. No decorrer de toda a época selêucida, o contingente de judeus em Antioquia experimenta um crescimento contínuo. Por volta de 170 a.C., a comunidade local já é organizada o suficiente para acolher o sumo-sacerdote Onias III, que se hospeda em Dafne, uma elegante estação de veraneio situada ao sul, quando da sua viagem à corte do rei selêucida[10]. Em Antioquia, empregava-se simultaneamente o grego e o siríaco, línguas faladas pelos judeus da zona urbana e da *khóra*, respectivamente, o que sem dúvida tornava mais fácil a comunicação com os demais habitantes. No que diz respeito à ocupação territorial, a cidade contava com um bairro judeu localizado no setor sudeste, na zona angular formada pelas muralhas de Seleuco I e as de Tibério. Já os mais ricos costumavam residir em Dafne. Distribuída pela *khóra*, havia ainda uma quantidade indefinível de pequenos e médios proprietários ao lado de camponeses judeus empregados em regime de dependência. Os judeus desempenhavam, em Antioquia, múltiplas atividades profissionais, com destaque para o comércio, ramo no qual eram reputados como bastante prósperos, o artesanato (principalmente o de ouro e prata) e a agricultura, existindo inclusive uma elite judaica de grandes proprietários agrícolas cujos filhos recebiam uma

[10] John M. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edimburgo, T & T Clark, 1996, pp. 244-245.

educação grega, embora a maioria dos agricultores judeus fosse certamente composta por colonos, como atesta o epistolário de Libânio[11].

É bastante provável que desde a época selêucida os judeus de Antioquia, embora excluídos do corpo cívico da cidade, formassem um *politeuma*, isto é, uma organização política formalmente reconhecida posta sob a liderança de um *prostates* ou *gerousiarca*, o presidente do conselho dos anciãos (*gerousia*), como ocorria com as demais etnias em diversos outros municípios[12]. A *gerousia* atuava como o principal instituto político dos judeus de Antioquia, intermediando as relações entre a comunidade local, o conselho municipal (*boulé*) e as autoridades imperiais[13]. Durante toda a época helenística e romana os judeus gozaram, em Antioquia, de *politeia*, ou seja, do direito de praticar sua própria religião e de observar suas próprias leis, o que compreendia a autorização expressa dos poderes públicos para que a comunidade judaica se reunisse em assembleia, observasse o *shabbat* e os festivais, enviasse recursos para o Templo e cumprisse as determinações dietéticas tradicionais. Acrescentem-se a essas concessões a dispensa do serviço militar e a dos ritos do culto imperial, particularmente importantes sob o Império[14].

Em Antioquia, sabemos da existência de três sinagogas desde o século I. Uma delas, conhecida como *Kenesheth Hashmunit*, ficava no bairro *Keraton*, dentro das muralhas da cidade, e abrigava supostamente as relíquias dos irmãos macabeus e de sua mãe, supliciados sob Antíoco Epifânio no século II a.C. A outra, associada à Gruta da Matrona, era ao que tudo indica uma construção luxuosamente decorada nos subúrbios de Dafne[15]. A terceira sinagoga, da qual desconhecemos o nome, se encontrava a leste da cidade,

[11] Bernadette BROOTEN, "The Jews of Ancient Antioch", in Christine KONDOLEON (ed.), *Antioch, the Lost Ancient City*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 30. Os colonos (*coloni*, *georgoi*) descritos por Libânio eram camponeses que, privados da liberdade de ir e vir, trabalhavam em regime de parceria, retendo uma parcela daquilo que produziam e entregando o restante ao proprietário. Ao que parece, esses indivíduos se encontravam, na segunda metade do século IV, numa situação bastante precária, o que os levou a se insurgir contra Libânio. Wayne MEEKS e Robert WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Scholar Press, 1978, pp. 10-11.

[12] Anne FITZPATRICK-McKINLEY, "Synagogue Communities in the Graeco-Roman Cities", in John BARTLETT (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, Londres, Routledge, 2002, p. 55.

[13] MEEKS e WILKEN, *op. cit.,* p. 7.

[14] ZETTERHOLM, *op. cit.,* p. 35-37.

[15] BROOTEN, *op. cit.,* p. 33. A identidade desta sinagoga não se encontra bem estabelecida devido à interpolação entre a Gruta da Matrona, onde se praticava a *incubatio*, e o recinto da sinagoga propriamente dito. Muito provavelmente, tratar-se-iam –a gruta e a sinagoga– de dois ambientes distintos. No entanto, nada disso altera o fato de que a Gruta da Matrona é identificada, por João Crisóstomo, como um local controlado pelos judeus. Christine SHEPARDSON, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, University of California Press, 2014. pp. 114-115.

na "planície de Antioquia"[16]. Decerto a lembrança dessas três sinagogas foi preservada por se situarem no núcleo urbano e arredores e/ou por serem sinagogas cujos ritos eram oficiados em grego. Já das sinagogas da *khóra*, nas quais predominava o aramaico, sabemos muito pouco, o que não deve nos induzir à conclusão apressada de que elas não existissem. De fato, em virtude das condições de soterramento e ruína dos monumentos de Antioquia, as escavações coordenadas pela Universidade de Princeton entre 1932 e 1939 não trouxeram à luz vestígios de nenhuma sinagoga, nem ao menos da *Hash-munit* ou da Matrona, ao contrário do que seria de se esperar[17]. No entanto, Zetterholm, tomando como parâmetro as comunidades judaicas de Roma e de Alexandria no século I, período para o qual dispomos de dados mais precisos, estima que deveriam existir, em Antioquia, pelo menos vinte sinagogas que, no total, comportariam um contingente de cerca de seis mil judeus do sexo masculino com idade para frequentar os ofícios religiosos[18]. Não obstante a engenhosidade desses cálculos, é forçoso reconhecer que estamos muito mal informados sobre o assunto.

A integração dos judeus no cotidiano de Antioquia parece ter sido, desde o início, bastante intensa. Os Selêucida cuidaram de conceder a eles uma série de privilégios que se encontravam inscritos em tabletes de bronze. O advento dos romanos, em 66 a.C., não acarretou qualquer alteração no status da comunidade judaica, que teve os seus privilégios confirmados por César. Mais que isso, é justamente no período romano que os judeus experimentam uma prosperidade crescente, como comprovam as vultosas doações que faziam ao Templo de Jerusalém[19]. A bem da verdade, as relações mantidas entre judeus, gregos e romanos em Antioquia mostram-se muito menos turbulentas do que, por exemplo, em Alexandria. Afora alguns episódios de antijudaísmo no contexto da guerra da Judeia (66-70), a comunidade judaica parece desfrutar de uma posição confortável, muito embora nossos testemunhos quanto a isso sejam por demais escassos para formularmos uma interpretação segura. Na segunda metade do século IV, no entanto, chega ao fim o período de relativo anonimato dos judeus de Antioquia em virtude do aumento no volume de informações provenientes de círculos judaicos, helenos e cristãos. Nesse momento, verificamos o acirramento da intolerância cristã para com os judeus em diversas partes do Império, especialmente na região

[16] Carl H. KRAELING, "The Jewish community at Antioch", *Journal of Biblical Literature*, 51 (1932), 143.

[17] Christine KONDOLEON, "The city of Antioch: an Introduction", in KONDOLEON (ed.), *op. cit.,* p. 7.

[18] ZETTERHOLM, *op. cit.,* p. 37.

[19] Um indício suplementar do prestígio alcançado pelos judeus de Antioquia foi, nas primeiras décadas do século I, a visita de Herodes, o Grande, que pavimentou um trecho da principal avenida da cidade e a ladeou com colunas. Jean LASSUS, "La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 1977, II, p. 60.

da Síria, acontecimento que encontra-se sem dúvida associado à morte de Juliano (e ao malogro dos planos de reconstrução do Templo) e à atuação francamente pró cristã de Graciano e Teodósio, quando o processo de cristianização recebe uma notável chancela jurídica, o que permite aos bispos e demais integrantes da elite eclesiástica adotar retaliações contra os judeus tanto no plano da ação quanto no do discurso, com a multiplicação de ataques às sinagogas e o incremento de toda uma literatura de matiz antijudaico voltada para a fixação dos limites entre o cristianismo e o judaísmo[20]. Após Joviano ter cedido Nísibis aos persas, em 363, o bispo da cidade vizinha de Edessa, Efrém, se torna o campeão da ortodoxia na região por cerca de uma década, censurando amiúde os membros da sua congregação atraídos pelas celebrações e costumes judaicos. Por meio das suas homilias, concluímos que a circuncisão, o sabá e os festivais judaicos exerciam um intenso fascínio sobre os cristãos[21]. Após Efrém, o principal expoente do combate ao judaísmo no território da Síria foi João Crisóstomo, que nos legou um conjunto de homilias denominadas *Adversus Iudaeos*.

João Crisóstomo e as homilias *Adversus Iudaeos*

As homilias recolhidas na série *Adversus Iudaeos* foram pronunciadas entre 386 e 387, logo após a ordenação de João Crisóstomo como presbítero por Flaviano, que o autorizou a pregar tanto na *Palaia*, a igreja antiga, como na Grande Igreja, de construção mais recente[22]. Originalmente, as homilias foram denominadas *Kata Ioudaion*, que em latim se torna *Adversus Iudaeos*, embora o título não exprima de modo fidedigno o conteúdo daquilo que é tratado, uma vez que o propósito de João não era apenas o de confrontar os judeus e suas crenças, mas também alertar a sua congregação para os

[20] Para maiores detalhes acerca da intolerância contra os judeus nas províncias ocidentais do Império Romano, consultar o estudo de González Salinero, que nos oferece um excelente panorama sobre o assunto. Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, Trotta, 2000.

[21] Christine SHEPARDSON, "Deploying the Temple's Destruction against Fourth-Century Judaizers", *Vigiliae Christianae*, 62/3 (2008), p. 244 e ss. Por essa mesma época, é finalizada a redação da *Doutrina Adaí*, uma correspondência apócrifa que, ao narrar a conversão do rei de Edessa, Abgar V Ukkama, dito "O Negro", ao cristianismo, aponta claramente os judeus como assassinos de Cristo. A história da correspondência entre Abgar e Cristo era mais antiga, tendo sido recolhida por Eusébio de Cesareia na sua *História Eclesiástica* (I,13). No entanto, somente após a morte de Juliano essa lenda se une a outra, a da descoberta da cruz de Cristo por Helena, para compor a "Doutrina Adaí" na versão que chegou até nós. Escrito originalmente em siríaco, o texto logo foi traduzido para o armênio e para o grego. Angelo BERARDINO (org.), *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 39.

[22] J. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Londres, Duckworth, 1995, p. 57.

perigos da judaização. Em função disso é que Harkins[23], responsável por uma reedição contemporânea das homilias, optou por intitulá-las *Discursos contra os judaizantes cristãos*, procedimento que, no entanto, não é de todo satisfatório, uma vez que a atenção de João Crisóstomo se desloca, ao longo da série, dos judaizantes da sua congregação para a comunidade judaica de Antioquia e vice-versa, razão pela qual as homilias se destinam, com argumentos específicos conforme o caso, a admoestar tanto os judeus quanto os judaizantes. A esse respeito, é importante assinalar que um tema não poderia em absoluto ser tratado sem que o pregador fizesse remissão ao outro, pois os judaizantes obviamente só exibiriam um comportamento "desviante" em virtude da existência do judaísmo, constituindo ambos um sério motivo de irritação para João Crisóstomo. A ordem de apresentação das homilias não é constante em todos os manuscritos que chegaram até nós, ao passo que em alguns deles nem todas as prédicas se encontram presentes. Foi o monge beneditino Montfaucon, ao estabelecer a *editio princeps* entre 1718 e 1738, o responsável pela composição do *corpus* tal como hoje ele se encontra e pelo seu ordenamento cronológico.

Segundo Montfaucon, a primeira homilia remontaria a fins de agosto de 386, uma vez que os festivais do *Rosh Ha-Shanah* (Festa das Trombetas) e do *Sukkot* (Festa dos Tabernáculos) mencionados por João costumavam ocorrer, de acordo com o calendário judaico, no mês de Tishri (entre setembro e outubro). Já a segunda homilia deve ter sido proferida na primeira quinzena de setembro, ao passo que a terceira em fins de setembro e início de outubro. As homilias IV a VIII, por sua vez, parecem constituir uma sub-série bastante homogênea, tendo sido pronunciadas no decorrer do ano de 387. Harkins duvida, no entanto, que a terceira homilia, dirigida aos protopasquitas, ou seja, àqueles que comemoravam a Páscoa conforme o calendário judaico e não o cristão, pertença à série, propondo se tratar de um discurso independente ou talvez integrante de outra série *Adversus Iudaeos* desconhecida por nós, pois João, ao longo de sua carreira como pregador, quer em Antioquia quer em Constantinopla, retomou em mais de uma oportunidade os seus ataques contra os judeus e judaizantes, um dos seus assuntos favoritos, diga-se de passagem[24]. Revendo a datação proposta por Montfaucon à luz de novas evidências resultantes da descoberta de uma seção até então desconhecida da segunda homilia, os especialistas propuseram uma nova datação para a série. Dos oito sermões, apenas o primeiro dataria do início de setembro de 386, tendo sido proferido um pouco antes do *Rosh Ha-Shanah*, num momento em que João Crisóstomo decide interromper a pregação que vinha fazendo contra a heresia anomeana, uma das subdivisões do arianismo cujos adeptos

[23] Paul HARKINS (trad.), *St. John Chrysostom. Discourses against Judaizing Christians*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999.

[24] *Ibid.,* p. lx.

contavam com uma comunidade importante na cidade, para se dedicar aos judeus e judaizantes[25]. Os sermões 4, 2, 5, 6, 7 e 8, por sua vez, teriam sido pronunciados nessa ordem durante o outono de 387, conforme se aproximavam os festivais do *Rosh Ha-Shanah*, do *Yom Kippur* e do *Sukkot*. Já a terceira homilia não parece fazer parte da série, fato já assinalado por Harkins, devendo ser situada no final de janeiro de 387[26].

No que se refere às estratégias retóricas empregadas, as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo podem ser qualificadas como discursos epideíticos, ou seja, discursos de exibição que, na época imperial, eram geralmente pronunciados diante do público reunido no teatro por ocasião de solenidades e festivais ou mesmo na corte, para celebrar as glórias do soberano. Os discursos epideíticos poderiam se subdividir em duas modalidades específicas e mutuamente excludentes: o *encomium* ou *laudatio*, destinado a exaltar a honra e os feitos de alguém; e o *psogos* ou *vituperium*, a inventiva, que tinha por finalidade difamar e censurar. Desse modo, enquanto o encômio visava a reforçar carismas, o *psogos* se destinava a ratificar estigmas por meio de um conjunto de imagens literárias, figuras de linguagem e vocábulos de gosto duvidoso que depreciavam o objeto da oração[27]. O *psogos* ensinado na escola dos rétores tinha como alvo prioritário os inimigos políticos. Já no caso das inventivas cristãs, a técnica foi empregada, na maior parte das vezes, para coibir os oponentes religiosos, tais como os heréticos e os judeus. Em termos estritos, as homilias *Adversus Iudaeos* não seguem os padrões do *psogos* clássico no que diz respeito às partes que o compõem. No entanto, como salienta Wilken, o uso dessa técnica retórica é evidente nas metáforas e hipérboles empregadas por João[28].

A condenação aos festivais judaicos

Ao iniciar, em 386, uma nova etapa da sua carreira sacerdotal, João se depara com um súbito aumento do interesse de membros da sua congregação pelos usos e costumes judaicos, o que os levava a "judaizar", ou seja, a reproduzir determinadas práticas da religião judaica e a socializar com os judeus. O que as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo nos sugerem é a existência, em Antioquia, de laços estreitos de sociabilidade entre cristãos e judeus, observando-se um trânsito contínuo entre a igreja e a sinagoga, o que subvertia de modo flagrante as fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo

[25] KELLY, *op. cit.,* p. 62.

[26] Christine SHEPARDSON, "Controlling Contested Places: John Chrysostom's 'Adversus Iudaeos' Homilies and the Spatial Politics of Religion Controversy", *Journal of Early Christian Studies*, 15/4 (2007), 486.

[27] Olivier REBOUL, *Introdução à retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, pp. 45-46.

[28] Robert WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 116.

que as autoridades eclesiásticas tentavam a todo custo fixar. Da leitura das homilias, é possível isolarmos algumas situações que favorecem a socialização entre cristãos e judeus, dentre as quais uma das mais importantes, senão a mais importante, é a participação dos fiéis da igreja de Antioquia nos festivais judaicos. Na realidade, a iniciativa de João em tratar da questão dos judeus e judaizantes deriva justamente da proximidade de um ciclo festivo, o do mês de Tishri. Na homilia que abre a série, João anuncia à audiência a necessidade de interromper o ataque que vinha fazendo ao anomeísmo para se dedicar aos festivais judaicos que, segundo ele, representariam uma doença no corpo da Igreja em virtude da atração que exerciam sobre os membros da assembleia. João justifica a necessidade premente de uma intervenção visando a coibir a participação dos cristãos nos festivais da maneira como se segue:

> *Agora que os festivais judaicos estão próximos e às nossas portas, se eu falhasse em curar aqueles que estão doentes com a doença judaizante eu tenho receio de que, devido a uma inadequada associação e profunda ignorância, alguns cristãos pudessem compartir as transgressões com os judeus [...]. Se eles não ouvirem alguma palavra de mim hoje, eles irão se unir aos judeus em seus jejuns* (Adv. Iud. *I, 845*).

Pelo conteúdo da homilia (I, 851, 855), é possível concluir que os festivais eram celebrados na sinagoga. Na quarta homilia (881), dirigida especialmente contra as trombetas judaicas, bastante utilizadas nas cerimônias de Tishri, João volta a tratar do tema, censurando os cristãos pelo fato de, aos primeiros sinais do instrumento, correrem em direção à sinagoga para celebrar com os judeus. Na abertura da homilia VII (915), João condena uma vez mais as festividades judaicas, descrevendo suas cerimônias como ultrajantes.

A determinação de João Crisóstomo em evitar a todo custo que seus fiéis festejassem com os judeus, opondo-se firmemente a tal comportamento, é um indício valioso do sucesso dos festivais judaicos entre a população de Antioquia, com destaque para o *Pesah*, o *Rosh-Ha-Shanah*, o *Yom Kippur* e o *Sukkot*, que costumavam atrair para a sinagoga espectadores dos mais distintos matizes, incluindo os cristãos, aos quais se atribuía, por conta disso, o rótulo de judaizantes. As comemorações do *Pesah*, a Páscoa judaica, ocorriam na primavera, iniciando-se no 14º dia do mês de Nisan e estendendo-se por sete dias. Tratava-se de uma festa celebrada em memória da saída do povo de Israel do Egito, quando então os hebreus, segundo a narrativa veterotestamentária, foram resgatados da servidão que os oprimia. Nas duas primeiras vigílias, os judeus oravam em torno da mesa, guarnecida com pães ázimos e ervas amargas. Durante toda a festa eram consumidos apenas pães ázimos[29].

[29] Emmanuel SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beirute,

Já o festival do *Rosh-Ha-Shanah*, comemorado em 1 de Tishri, anunciava o início do Ano Novo judaico e, por extensão, fazia referência à própria criação do mundo[30]. A partir da época rabínica, o *Hosh-Ha-Shanah*, também denominado Dia do Julgamento, foi considerado um período de reflexão em virtude do julgamento divino às vésperas do ano que se iniciava. Três livros seriam abertos no céu, um para os inteiramente virtuosos, outro para os inteiramente iníquos e um terceiro, para os que se encontrassem numa condição intermediária. O julgamento que então se cumpria atingia apenas as duas primeiras categorias, devendo a terceira, na qual se enquadrava a maioria dos fiéis, aguardar o *Yom Kippur*, quando seria proferida a sentença final. Uma das principais características da festa do Ano Novo era o soar do *shofar*, das trombetas confeccionadas com chifres de carneiro que abriam as preces litúrgicas destinadas a exaltar a realeza de Iavé e a implorar pela Sua misericórdia[31].

Logo após ao *Rosh-Ha-Shanah*, vinham os Dez Dias de Penitência, quando os judeus jejuavam em sinal de arrependimento, faziam trabalhos de caridade e rogavam a Iavé para ser inscritos no livro da vida. Ao término desse período, em 10 de Tishri, celebrava-se o *Yom Kippur*, o Dia da Expiação, a mais solene festividade do calendário judaico, um dia inteiro de jejum e de preces por toda a congregação de Israel. Imaginava-se que, enquanto no *Rosh-Ha-Shanah* a sentença referente a cada indivíduo teria sido decretada, no *Yom Kippur* ela seria confirmada ou não, dependendo do comportamento assumido pelo fiel durante o intervalo entre uma festa e outra. O *Yom Kippur* se encerrava com o toque do *shofar*, que anunciava a interrupção do jejum[32]. Fechando o ciclo dos grandes festivais de Tishri, vinha o *Sukkot*, com duração de sete dias a partir de quinze de Tishri. O *Sukkot* anunciava o fim da estação da colheita e era a mais alegre de todas as comemorações judaicas, quando se celebrava a generosidade divina e a sua proteção sobre Israel, esta última simbolizada pelas frágeis cabanas nas quais os hebreus teriam se abrigado durante os quarenta anos de peregrinação pelo deserto. Como recordação desse acontecimento, os judeus costumavam erigir tendas feitas de galhos e juncos no exterior da sinagoga e nelas permanecer durante o tempo da festa, daí o *Sukkot* ser também conhecido como Festa dos Tabernáculos. No último dia, a comunidade, em procissão, dava sete voltas em torno da sinagoga, batendo no chão com ramos de salgueiro[33].

Institut Français du Proche-Orient, 2006, p. 95.

[30] Zwi WERBLOWSKY e Geoffrey WIGODER, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion,* Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 446.

[31] John MCKENZIE, *Dicionário bíblico*, São Paulo, Paulus, 1983, p. 48.

[32] Alan UNTERMAN, *Dicionário judaico de lendas e tradições*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p. 125.

[33] *Ibid,* pp. 255-256.

É com referência aos festivais judaicos que João Crisóstomo enuncia, nas homilias *Adversus Iudaeos*, um conjunto de argumentos cuja principal finalidade é demonstrar a impropriedade dos judeus em observar as cerimônias da sua religião fora da terra de Jerusalém, sem dúvida na tentativa de esvaziar de sentido as comemorações que tanto fascínio exerciam sobre os membros da sua congregação. Assim é que dirigindo-se aos fiéis que costumavam celebrar o *Pesah* com os judeus, o pregador declara:

> *Como vocês podem fazer isso quando os judeus foram expulsos da sua comunidade ancestral e privados do seu modo de vida e não têm nenhum festival sagrado para celebrar? Eu ouço muitos dizerem que o* Pesah *e a festa do pão ázimo são um deles. Mas não há nenhuma festa do pão ázimo entre eles nem há* Pesah*. Por que não há mais festa do pão ázimo entre eles? Ouçam as palavras do legislador: "Vocês não podem sacrificar ao* Pesah *em qualquer uma das cidades que o Senhor teu Deus lhes dá, mas apenas no lugar em que Seu nome foi invocado". E Moisés estava aqui falando de Jerusalém. [...] Vocês percebem como Deus confinou a festa a uma cidade, e mais tarde destruiu a cidade?* (Adv. Iud. III*, 865-866*)

João Crisóstomo censura, nessa passagem, os cristãos que tinham por hábito comemorar o *Pesah* e compartilhar com os judeus o pão não fermentado (*matsah*) que, segundo o relato contido no livro do Êxodo (12, 1-15), os hebreus, cativos em território egípcio, teriam de consumir às vésperas da partida e nos sete dias subsequentes. Conhecido como o "pão da aflição", ou seja, o pão comido pelos pobres e pelos escravos, a *matsah* era um componente indispensável do *Pesah*, por vezes denominado Festival de Matsot devido à obrigação de se ingerir pão não fermentado durante os dias de festa[34]. Segundo João Crisóstomo, a celebração do *Pesah* se encontrava inviabilizada pelo fato de os judeus terem sido privados da sua base territorial, Jerusalém, de onde haviam sido expulsos por Adriano, em 135, na feroz repressão que se seguiu à revolta de Bar Kochba, o "Filho da Estrela". A fim de desfazer o vínculo ancestral entre os judeus e a cidade, o imperador a teria renomeado como *Aelia Capitolina*, além de empreender diversas reformas no espaço urbano com o claro propósito de ratificar o domínio romano, dentre as quais uma das mais emblemáticas foi, sem dúvida, a construção de um templo dedicado a Júpiter nas imediações do Santo Sepulcro. O próprio território da Judeia passou a ser conhecido desde então como Palestina, ou seja, como a "terra dos filisteus", os arqui-inimigos dos hebreus[35]. Na condição de apátridas, os judeus estariam condenados a uma existência errante, passando a ser

[34] WERBLOWSKY e WIGODER, *op. cit.,* p. 446.

[35] Simon S. MONTEFIORE, *Jerusalém*, São Paulo, Companhia das Letras, 2013, p. 182 e ss.

tratados como *outsiders* em todos os lugares onde se fixassem. As medidas de Adriano representaram um rude golpe na identidade judaica, que teve de ser reconstruída sobre outras bases, como demonstra todo o processo de emergência e consolidação do rabinato ao longo do período imperial, o que permitiu não apenas a sobrevivência, mas o florescimento da crença judaica que, diante da destruição do Templo, começa cada vez mais a se organizar em torno da sinagoga[36]. No entanto, a concepção segundo a qual os judeus, tendo sido privados de Jerusalém, estariam impossibilitados de reproduzir sua crença alhures se converteu em uma das principais alegações dos autores cristãos contra o judaísmo. Reportando-se uma vez mais ao festival do *Pesah*, João Crisóstomo afirma o seguinte:

> *A Lei determinou que o* Pesah *ocorresse no primeiro mês, em Jerusalém, num tempo e lugar definidos. Se um homem que transgride o tempo para celebrar a festa em Jerusalém merece consideração, aquele que observou o tempo, mas negligenciou o espaço, merece ser acusado por sua ação ímpia. É bastante óbvio que aqueles que não observam o* Pesah *no seu lugar próprio estão transgredindo a Lei, mesmo se eles sustentam mil vezes que estão observando o tempo correto. Se alguém estiver fora de casa no primeiro mês, que não celebre o* Pesah *fora da cidade, mas que retorne a Jerusalém e observe [a festa] no segundo mês. Que ele desconsidere o tempo, mas não falhe quanto à cidade. Desse modo, a observância do lugar é mais importante que a do tempo* (Adv. Iud.*, IV, 877-878*).

João é enfático ao associar a festa do *Pesah* a Jerusalém, ou seja, em priorizar a variável espacial da equação em detrimento da variável temporal. A razão é desautorizar as práticas religiosas dos judeus, em especial as festas e celebrações nos territórios da Diáspora, na medida em que, como era de domínio público, Jerusalém não mais pertencia aos judeus, o que o leva a considerar inúteis todos os preceitos judaicos referentes "aos sacrifícios, sabás e luas novas" (*Adv. Iud.*, IV, 878-879). Segundo João Crisóstomo, o desejo acalentado pelos judeus de recuperar sua cidade e reconstruir o Templo seria uma utopia, uma vez que o infortúnio que se abateu sobre eles teria sido resultado da vontade divina de deserdá-los como o povo eleito e de privá-los da Terra Prometida. Dirigindo-se aos judeus, declara o pregador:

Se Deus não tivesse de uma vez por todas desertado de vocês, seus inimigos não teriam tido o poder de destruir sua cidade e deixar o seu templo desolado. Se Deus não os tivesse abandonado, a ruína da desolação não teria durado tanto tempo, nem seus frequentes esforços para reconstruir o templo

[36] Donizete SCARDELAI, *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*, São Paulo, Paulus, 2008, p. 142 e ss.

teriam sido vãos. Eu usarei outras fontes igualmente em meu esforço para levá-los a concordar que não foi pelos seus próprios poderes que os imperadores romanos fizeram o que fizeram. Eles fizeram o que fizeram porque Deus estava irado com os judeus e os abandonou (*Adv. Iud.* VI, 908).

João Crisóstomo atribui à divindade a decisão de permitir a invasão de Jerusalém e a destruição do Templo pelos romanos, o que tornaria a situação dos judeus irreversível, não havendo motivo algum para supor que, no futuro, o judaísmo pudesse ser reabilitado. Uma prova contundente disso seria o recente fracasso de Juliano na sua tentativa de reconstruir o Templo, o que teria representado mais um revés para os judeus, pois sabemos que, na Antiguidade Tardia, o Templo era ainda um símbolo poderoso o suficiente para condicionar as reflexões teológicas dos rabinos e mesmo as práticas do culto. Em contrapartida, a destruição do Templo era, no século IV, um tema central nas pretensões do cristianismo em consolidar a sua hegemonia, o que levou João Crisóstomo, além de outros dois pregadores sírios contemporâneos, Afraate e Efrém, a usar o episódio como evidência cabal da "nulidade das práticas rituais judaicas, em particular das celebrações do *Pesah*, nos seus esforços para combater não somente o judaísmo, mas também os judaizantes cristãos"[37]. Realizando, na penúltima homilia da série, um balanço acerca do seu empenho em erodir os fundamentos dos festivais judaicos, afirma João Crisóstomo:

> *Eu fiz o suficiente para completar minha tarefa quando eu provei por todos os profetas que qualquer observância do ritual fora de Jerusalém é transgressão da Lei e sacrilégio. Mas eles nunca pararam de sussurrar no ouvido de todos, vangloriando-se que iriam obter sua cidade novamente. Mesmo se isso fosse verdade, eles não poderiam escapar da acusação de transgressão da Lei. Mas eu dei a vocês prova abundante de que a cidade não será restaurada nem eles terão de volta sua antiga comunidade e seu modo de vida. [...] Vocês veem que a Lei retira suas forças do lugar? E uma vez que a cidade se foi, não pode haver mais sacerdócio. Não poderia haver imperador se não houvesse exércitos, coroa, manto púrpura. Assim também não pode haver sacerdócio se o sacrifício foi suprimido, se as oferendas estão proibidas, se o santuário foi esmagado na poeira, se tudo o que o constituía desapareceu* (Adv. Iud. *VII, 915-917*).

João atrela a existência do judaísmo, com todos os seus rituais e sacerdócios, à existência física de Jerusalém e de seu monumento-mor, o Templo, como uma estratégia de *desterritorialização* dos judeus que, tendo perdido a sua cidade, não teriam direito a praticar em outros lugares os ritos da sua re-

[37] SHEPARDSON, *op. cit.,* p. 40.

ligião, o que simplesmente inviabiliza a existência das comunidades judaicas dispersas pelo território da Diáspora. A insistência de João Crisóstomo em associar a destruição de Jerusalém –e a consequente demolição do Templo– ao colapso da crença judaica não deve ser interpretada como a reprodução automática de argumentos já enunciados por outros autores, na medida em que, na segunda metade do século IV, o pregador se encontrava diretamente comprometido com a reforma da *pólis*, ou seja, com a conversão de Antioquia numa cidade cristã, tarefa que exigia não apenas a adesão dos indivíduos ao cristianismo, mas igualmente a construção de edifícios e monumentos associados ao *ethos* cristão, em concorrência direta com os edifícios e monumentos greco-romanos e judaicos. O pregador se encontrava assim imbuído da tarefa de estabelecer, em Antioquia, aquilo que Shepardson qualifica como uma "geografia da diferença"[38], ou seja, um mapeamento dos lugares que os membros da sua congregação poderiam frequentar em oposição aos lugares proibidos, dentre os quais um dos mais atacados é a sinagoga, uma modalidade de arquitetura judaica que à época se encontrava em franca expansão na região da Síria-Palestina, e isso tanto nas zonas urbanas quanto nas rurais[39]. O que João Crisóstomo busca defender, no fim das contas, é o caráter cristão de Antioquia, cidade sobre a qual os adeptos de nenhuma outra crença poderiam reivindicar o controle, muito menos os judeus, que certa vez foram senhores da sua própria cidade, mas a perderam. Isso nos faz recordar o quanto os homens da Antiguidade Tardia, não obstante todas as transformações (ou mutações) das quais são testemunhas, permanecem vinculados à concepção da cidade como centro da vida social, esquema de pensamento do qual os cristãos não têm condições de se desvencilhar, mesmo que, no limite, conservem a ideia de que o reino de Cristo não pertence a este mundo, como lemos nos evangelhos. E é por essa cidade que os cristãos digladiam com seus adversários religiosos[40].

A desterritorialização dos judeus pretendida por João Crisóstomo exercia um impacto direto sobre as redes de sociabilidade que, no cotidiano, aproximavam os habitantes de Antioquia, pois tal desterritorialização visava a erodir o ciclo de festividades judaicas. Desse modo, João Crisóstomo, ao deflagrar sua campanha contra os judeus e judaizantes, recupera o tema da destruição de Jerusalém com o propósito de negar aos judeus a possibilidade de fazer, de qualquer outra cidade, um modelo da cidade que lhes teria sido arrancada e de converter qualquer outro monumento numa réplica do Templo, como parecia ocorrer com as sinagogas da Síria-Palestina na Antiguidade Tardia, cuja arquitetura e decoração sugerem um processo de sacralização

[38] SHEPARDSON, *op. cit.,* p. 104.

[39] SCHWARTZ, *op. cit.,* pp. 201-202.

[40] Isabella SANDWEL, "Christian Self-Definition in the Fourth Century A.D.: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City, in SANDWELL e HUSKINSON, (eds.)*, op. cit.* p. 43.

do edifício e da comunidade que o mantinha[41]. Um dos principais interditos que João lança sobre os judeus como consequência direta da destruição de Jerusalém refere-se à celebração dos festivais judaicos, evidência segura da atração que exerciam sobre a população, não havendo razão alguma para concordarmos com Shepardson, que considera "fora de moda" o argumento segundo o qual os ataques de João Crisóstomo aos judeus e judaizantes de Antioquia resultariam da visibilidade alcançada pela comunidade judaica[42]. Pelo contrário, como observa Porter, "é bem possível que os coloridos e vívidos ritos da sinagoga fossem para muitos um espetáculo muito mais agradável que as celebrações cristãs, quase sempre longas e apáticas"[43]. Decerto, os festivais judaicos eram momentos nos quais a cidade era tomada de grande euforia, o que dava ensejo inclusive a apresentações de dança em plena ágora, como menciona o próprio pregador (*Adv. Iud.* I, 849). Levando em consideração o *ethos* festivo dos antioquenos, sua propensão para se entregar de corpo e alma às festas e celebrações, podemos afirmar que os festivais judaicos encontravam-se plenamente integrados aos usos e costumes locais, constituindo assim um notável obstáculo a ser removido em favor da reforma da *pólis* pretendida pelas lideranças eclesiásticas. Para cristianizar Antioquia, era necessário neutralizar o apego dos seus habitantes à festa e à pândega, componente indispensável da própria história religiosa da cidade, como sustenta Soler[44]. De fato, a relação dos antioquenos com o divino era, em boa parte dos casos, mediada pelos festivais, incluindo aqueles promovidos pelos judeus, que nunca pretenderam fazer de Antioquia algo diferente do que ela era, ao contrário dos cristãos, atormentados pela utopia de uma *pólis* completamente depurada das suas tradições gregas, romanas e judaicas.

[41] SCHWARTZ, *op. cit.,* p. 241 e ss.

[42] SHEPARDSON, *op. cit.,* p. 99.

[43] Pieter VAN DER HORST, "Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century", In Stanley Porter e Brook PEARSON (eds.), *Christian-Jewish Relations Through the Centuries*, Sherfield, Sherfield Academic Press, 2000, p. 232.

[44] Emmanuel SOLER, "Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au IVe siècle", in Eric REBBILARD e Claire SOTINEL (eds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*, Roma, École Française de Rome, 2010, pp. 273-286.

VARIA

ESCRITURAS MARGINALES: LAS GLOSAS DE PETRARCA A AGUSTÍN

Marcela BORELLI
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Uno de los signos que caracterizó al Humanismo fue un nuevo modo de acercamiento a los textos y su lectura. Éstos son tomados no ya como algo sin rostro ni historia, sino como un producto humano gestado en un contexto histórico particular. Los libros son la ocasión de un diálogo con los hombres que vivieron tiempos remotos. Un famoso pasaje de una epístola de Maquiavelo a Francesco Vettori ilustra elocuentemente esta relación:

> *Cuando cae la tarde, vuelvo a casa y entro en mi estudio; y en el umbral me saco este vestido cotidiano, lleno de fango y de lodo, y me pongo ropajes reales y curiales; y vestido de manera conveniente, entro en las cortes de los hombres antiguos, donde me nutro del alimento recibido de ellos tan amorosamente, que solo es mío y para el que nací; donde yo no me avergüenzo de hablar con ellos, y les pido la razón de sus acciones y aquellos, por su misma educación, me responden*[1]

Maquiavelo presenta la lectura de los clásicos como una *conversatio civilis,* un diálogo entre gente civilizada. Un poco más adelante en la epístola, presenta su lectura como una conversación con éxito feliz, a raíz de la cual compuso un opúsculo sobre los principados[2]. La originalidad de esta *conversatio* que refiere la carta de Maquiavelo consiste en limar las asperezas de los siglos que median entre él y sus interlocutores, haciéndolos así sus con-

[1] MACHIAVELLI, *Lettere,* 216: "Venuta la sera mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in sull'uscio mi spoglio quella vesta cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecentemente entro nelle antique corti degli antiqui homini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum é mio, et ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandoli della ragione delle loro actioni, et quelli per loro humanitá mi rispondono". MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, (ed. de M. Martelli), Florencia, Sansoni, 1971, p. 1158).

[2] *Lettere,* 216: "Io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e composto uno opuscolo *de prinicipitatibus*".

temporáneos[3]. Con ellos puede conversar, justamente, "per humanità", por su educación en las letras[4].

Algunas generaciones antes, Petrarca muestra una aproximación similar a la lectura de los autores antiguos. Después de todo, el poeta les dirigió auténticas epístolas reunidas todas en el libro XIV de la colección de epístolas *Familiares,* entre otros, a Virgilio, a Cicerón, a Horacio, a Séneca, etc.[5]

Agustín de Hipona es también un hombre de la Antigüedad, pero a diferencia de los otros, ha sido beneficiado con la revelación y, en este sentido, Petrarca también establece con él un diálogo en una "*conversatio civile*". De tal manera, las glosas de Petrarca a los manuscritos con obras de Agustín ilustran elocuentemente esta relación íntima con los textos, tal como me propongo mostrar en lo que sigue. Ellas son el testimonio vivo del modo de leer del poeta y nos abren una puerta hacia la intimidad del estudio petrarquesco donde se gestaban sus obras.

Ahora bien, el interés por las glosas de Petrarca a las obras de Agustín es relativamente reciente. Podríamos datar el inicio de tal atención hacia fines del siglo XIX, cuando Piérre de Nohlac[6] emprendió la monumental tarea de reconstruir la biblioteca personal de Petrarca, listando todos aquellos códices que formaron parte de ella y haciendo una descripción codicológica de cada uno de ellos. Mas, puesto que entonces la crítica petrarquesca pretendía ver en Petrarca al primer moderno, al hombre laico de letras, la atención se posó principalmente sobre aquellos códices que contenían obras de autores clásicos. Así, los que contenían obras de autores cristianos merecieron una atención mucho más reducida. Este rumbo de la crítica continuó durante la primera mitad del siglo XX. En efecto, fue en 1947 que Giuseppe Billanovich publicó un trabajo sobre los códices que contenían obras de Agustín y allí publicó y editó algunas de las glosas que poblaban sus márgenes[7]. Con todo, hubo que esperar hasta 1974, año en que Francisco Rico publicó la edición completa de las glosas de Petrarca al ms. Paris, latín 2201 de la Bibliothéque Nationale de France, que contenía el *De vera religione* de Agustín, para que

[3] Antonio TURSI, "Et quelli per loro humanitá mi rispondono": *Studium humanitatis* y *Humanitas* a partir de la cita maquiaveliana", inédito. A ser publicado en Nora SFORZA, Marcelo BARBUTO (eds.), *A 500 años de la composición de* El Príncipe*,* Buenos Aires, Colihue.

[4] Elijo esta acepción de traducción del giro "per humanità" basándome en el artículo de TURSI. Cfr. nota 3.

[5] Cfr. PETRARCA, *Epystole Familiares,* XXIV. En adelante citado como Fam.

[6] Pierre DE NOLHAC, *Pétrarque et l'Humanisme*, París, Émile Bouillon, 1892. Al mismo tiempo Délisle también daba noticia del hallazgo de códices que pertenecieron a Petrarca. Cfr. Leopold DELISLE, "Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothéque Nationale)", en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothéque Nationale et autres Bibliothéques*, Tomo XXXV, 2da parte, París, Imprimerie Nationale, 1896.

[7] Giuseppe BILLANOVICH, *Petrarca letterato: I lo scritoio del Petrarca*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1947 y "Nella biblioteca del Petrarca", en *Italia Medioevale e Umanistica,* III (1960).

se tuviera en cuenta la relevancia y oportunidad de su estudio.[8] Después de él, no ha habido edición completa de las glosas de Petrarca a Agustín y por ello emprendí dicha labor en el marco de mi tesis doctoral.

Los manuscritos que contienen obras de Agustín y las glosas autógrafas del poeta son el ya mencionado Paris, latin 2201; el ms. Paris, latin 1994 que ofrece *Enarrationes in Psalmos,* L-CI, y 1989[1] y 1989[2], que transmiten las *Enarrationes in Psalmos* completas; el ms. Paris, latin 2103, que contiene una miscelánea de obras de Agustín sobre el problema de la gracia y el libre albedrío y los *Soliloquia*[9]. Finalmente, el ms. Vaticano latino 458, que conserva una miscelánea de obras de Agustín pero cuyas glosas son poco numerosas[10].

Antes de hablar del tipo de glosas, quisiera discurrir brevemente sobre la letra en la que Petrarca escribía. Un aspecto que a simple vista puede parecer meramente técnico, pero que encierra una decisión estética que conlleva implicancias éticas. El tipo de escritura que se utilizaba en la época en que se formó Petrarca (estudió Derecho cinco años en la Universidad de Montpellier entre 1315 y 1320, y otros tres en la Universidad de Boloña) era la letra gótica en sus diferentes versiones, pero que se caracterizaba por tener un aspecto intricado y anguloso, como entretejido. Por otra parte, la tendencia a la regularización y uniformidad de la *littera bononiensis* había desembocado en una página de escritura tupida, con poco espacio entre renglones y menos aún en los textos de las glosas. De tal manera, las letras se encuentran apiñadas y sus caracteres son predominantemente redondos, unidos en nexos

[8] Francisco RICO, "Petrarca y el *De vera religione*", *Italia Medioevale e Umanistica,* XVII (1974), 313-364. En adelante citado como "Petrarca y el *De vera...*".

[9] El ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2103 contiene las siguientes obras: Augustinus, *De gratia et libero arbitrio cum prolegomena et retractationes* (ff. 1v–15v); Augustinus, *De correptione et gratia cum prolegomena et retractationes* (ff. 15v–28v); Augustinus, *Epistolae ad Valentinum* (ff. 28v–31v); Ps. Augustinus,*De praedestinatione et gratia* (ff. 31v–38r); *Epistolae Prosperi Aquitani et s. Hilarii Arelatensis ad Augustinum* (ff. 38r–43v); Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* (ff. 43v–58v); Augustinus, *De dono perseverantiae* (ff. 58v–87v); Ps. Augustinus, *De praedestinatione Dei* (ff. 87v–88v); Augustinus, *Soliloquia cum retractationes* (ff. 89r–108v); Augustinus, *De sancta virginitate* (ff. 108v–124r); Augustinus, *De bono viduitatis* (ff. 124r–132v); Augustinus, *Epistola ad inquisitiones Ianuarii* (ff. 133r–142r).

[10] El ms. Vaticano, Biblioteca Vaticana, latin 458 contiene las siguientes obras: Agustín, *Soliloquia* (ff. 1ra–20va); ps. Agustín, *Sermones 351* (ff. 20vb–28ra); Agustín, *De agone christiano* (ff. 28ra–36vb); Agustín, *Retractationes,* II, 26 y *De gratia Novi Testamenti* (Epístola 140) (ff. 37ra–58vb); Agustín, *De praesentia Dei* (Epístola 187) (ff. 59ra–66rb); Agustín, *Retractationes,* II, 30 y *De divinatione daemonum* (ff. 66va–71ra); ps. Agustín, *De incarnatione Verbi Dei* (ff. 71rb–81vb); ps. Agustín, *De essentia divinitatis* (ff. 82ra–87rb); ps. Agustín, *Tractatus adversus V haereses* (ff. 87va–98ra); Agustín, *De gratia et libero arbitrio* (ff. 98rb–115rb); ps. Gennadio di Marsiglia, (atribuido en el manuscrito a Agustín: *Liber Augustini...*), *De ecclesiasticis dogmatibus* (ff. 115rb–121rb); ps. Agustín, *Dialogi quaestionum LXV* (introducido como "*incipit liber Augustini de anima et spiritu)* (f. 121rb); Cassiodoro, *De anima* (ff. 121va–137ra); Agustín, *De spiritu et littera* (ff. 137ra–159rb) ; Agustín, *De origine animae hominis* (ff. 159rb–165ra); Jerónimo, *Epist.,* 134 (f. 165ra - b); Agustín, *De quantitate anima* y *Retractationes* 1, 10 (ff. 165va–191va); Agustín, *De videndo Deo* (Epist., 1479, ff. 191va–206ra); ps. Agustín, *Dialogi quaestionum LXV* (ff. 206ra–223rb); Agustín, *De natura et gratia* (ff. 223rb–224va).

y fusiones convencionales. Ese efecto de armonía y pulcritud que se buscaba en los textos de Derecho se conseguía a costa de la legibilidad del texto. De ella decía el poeta en una epístola dirigida a Giovanni da Certaldo, hablando sobre el joven copista Malpaghini, que estaba preparando una copia del *De vita solitaria*:

> *Dios mediante, algún día tú las verás transcriptas de su mano, no con aquella letra adornada y pomposa la cual es típica de los copistas, o mejor, de los pintores de nuestros tiempos, que de lejos endulza los ojos, pero de cerca lo confunde y lo fatiga, casi como si hubiera sido inventada para otra cosa que para escribir, y el vocablo* 'litera' *no derivase, como dice el príncipe de los gramáticos, de 'leer', casi como* 'legitera'*, sino con una clara y regular que no esfuerza la vista y en la cual no encontrarás ningún error de gramática o de ortografía*[11]

En otra parte, Petrarca describe la pequeñez, compresión y excesivas abreviaciones de los manuscritos de la época, aspectos éstos que, nuevamente, ofenden la vista y dan la sensación de que las letras estuvieran como montadas a caballo de las palabras. Y también se queja de la negligencia de los copistas que le ha impedido gozar de las grandes obras y las vuelven irreconocibles:

> *Suponiendo que los autores sean de una integridad perfecta ¿quién remediará la ignorancia y la negligencia de los copistas, que corrompen y confunden todo? Esta aprehensión, según me parece, ha impedido a grandes almas gozar de grandes obras; y es un justo castigo a un siglo tan cobarde como éste que se ocupa más de la cocina que de las letras, y que prefiere someter a examen a los cocineros más que a los copistas: desde que un hombre sepa pintar sobre un pergamino o manejar la pluma, él pasa por copista, aunque no conozca nada de nada, está desnudado de ingenio y desconoce su trabajo. He renunciado a pedir que sepan ortografía que ha desaparecido ya hace tiempo, y me he despedido de ella. Pero ¡al menos quiera el cielo que escriban lo que sea que se le dicte! Veremos la incapacidad del copista sin que se interponga con el contenido. Pero hoy los originales están confundidos con las copias, vuestros escribas prometen*

[11] *Fam.*, XXIII, 19, 8: "*Quas tu olim illius manu scriptas, prestante Deo, aspicies, non vaga quidem ac luxurianti litera —qualis est scriptorum seu verius pictorum nostri temporis, longe oculos mulcens, prope autem afficiens ac fatigans, quasi ad aliud quam ad legendum sit inventa, et non, ut grammaticorum princeps ait, litera 'quasi legitera' dicta sit—, sed alia quadam castigata et clara seque ultro oculis ingerente, in qua nichil orthographum, nichil omnino grammatice artis omissum dicas*".

escribir una cosa y escriben otra, tan diferente de la primera que no reconocemos más lo que hemos dictado.[12]

Ahora bien, aun si Petrarca no inauguró la renovación caligráfica que sí tuvo lugar en las generaciones siguientes, encabezada sobre todo con Poggio Bracciolini y Coluccio Salutati, no es menos cierto que fue él quien de algún modo actuó de precursor. Sin embargo, no es sólo el problema de la dificultad de lectura de este tipo de escritura, sino que para el poeta la letra misma es, de algún modo, expresión del texto. La escritura está estrechamente relacionada y se identifica con la actividad creadora del hombre de letras. Esto no nace de un sencillo esnobismo, sino que se relaciona estrechamente con una exigencia de la difusión de textos filológicamente correctos a un público determinado. Petrarca propone una letra más diáfana y pura, más aireada, que se ofreciera amable a la vista y que no contuviera errores de ortografía y gramática. Su propia letra es una minúscula pequeña, elegante, de trazo uniforme, de formas elevadas y estilizadas, con disposición precisa y con algunos florecimientos[13]. El modelo de esa letra era la minúscula carolingia, de aspecto claro y grande. Ejemplo evidente de ello son el códice de las *Enarrationes in Psalmos*[14], regalo de Boccaccio. Sobre éste, dice: "Y este regalo de tu amistad, no solamente por la grandeza de la obra, sino por la belleza externa, por la antigua majestuosa forma de sus caracteres, y por toda otra ornamentación"[15]. Esta actitud tan entusiasta de Petrarca hacia la letra carolingia, la *littera antiqua*, consistía en una adhesión estética a un modelo de elegancia y simplicidad, pero también implica una cierta deferencia hacia quien lee, la claridad de aquello que se quiere transmitir y un respeto fundamental hacia la obra de los autores antiguos a quienes se les debe la tarea de conservar su recuerdo y sus obras para la posteridad[16].

Volviendo al tema particular de las glosas de Petrarca, podríamos clasificarlas en distintos tipos. En primer lugar, están las serpentinas o *graffes*, unos signos marginales ubicados al costado de un pasaje que se quiere poner

[12] *De rem.,* I, 43, 12: *"Ut ad plenum auctorum constet integritas, quis scriptorum inscitie inertieque medebitur corrumpenti omnia miscentique? Cuius metu multa iam, ut auguror, a magnis operibus clara ingenia refrixerunt meritoque id patitur ignavissima etas hec, culine sollicita, literarum negligens et coquos examinans, non scriptores. Quisquis itaque pingere aliquid in membranis manuque calamum versare didicerit, scriptor habebitur, doctrine omnis ignarus, expers ingenii, artis egens. Non quero iam nec queror orthographiam, que pridem interiit: qualitercunque utinam scriberent, quod iubentur! Appareret scriptoris infantia, rerum substantia non lateret! Nunc confusis exemplaribus et exemplis, unum scribere polliciti, sic aliud scribunt, ut quod ipse dictaveris non agnoscas".*

[13] Cf. Armando PETRUCCI, *La scritura di Francesco Petrarca*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967, p. 39.

[14] Se trata del ms. Paris, Bibliothèque National de France, latin 1989[1] y 1989[2].

[15] *Fam*., XVII, 3, 9: "*Huic tali amicitie tuo dono ... et libri decor et vetustioris litere maiestas et omnis sobrius accedit ornatus*".

[16] Cf. PETRARCA, *De vita solitaria,* I, 6.

en relevancia. Por lo general, éstas están encabezadas por unos tres o cuatro puntos a la manera de un trébol. Pueden presentar decoraciones como dos pequeñas rayas perpendiculares, una decoración en forma de conchilla o, incluso, un perfil humano. Los temas sobre los que llaman la atención pueden ser los más diversos y a menudo están acompañadas por una glosa con texto. Este tipo de marcas, a menudo, son dejadas de lado por los editores de las glosas, quienes prefieren transcribir sólo aquellas postillas que están compuestas de un texto más o menos extenso. Un ejemplo que cabe destacar es el del folio 43r del ms. Paris, latin 2201. En el pasaje del *DVR*, XXXV, 65, donde Agustín expone su teoría de los fantasmas, Petrarca coloca una marca marginal con un perfil humano. El fragmento versa sobre la necesidad de desembarazarse de los fantasmas de las cosas sensibles para poder acceder a la contemplación de Dios. Cito el pasaje de Agustín:

> *No se trata del ocio de la decidida, sino del ocio de la contemplación, que libera de todo lo local y lo temporal. Estos fantasma henchidos y volubles impiden observar la inmutable unidad. El espacio nos ofrece cosas para amar que después el tiempo se lleva, dejando en el alma una turba de fantasmas que estimulan el deseo hacia un objeto y otro. Así, el espíritu se vuelve inquieto y preocupado en su vano deseo de poseer aquello de lo cual es poseído. Por ello es llamado al ocio, es decir, para que no ame las cosas que no pueden amarse sino con esfuerzo. Así pues las dominará y así no será poseído, sino que las poseerá*[17]

Es significativo que este pasaje de Agustín haya recibido una serpentina con una decoración bastante poco frecuente, pues este mismo inspiró a Petrarca para la composición de tres obras que, a mi entender, forman parte de un mismo período de interés por la obra de Agustín: me refiero al *Secretum,* el *De vita solitaria* y el *De otio religioso.* Los tres textos fueron compuestos en un período que va de 1347-1357[18], aproximadamente, con reescrituras y reordenamientos, como era la costumbre del poeta. El núcleo temático que atraviesa las tres obras es el de la necesidad de despojar al espíritu de todo

[17] AGUSTÍN, *De vera religione,* XXXV, 65*: "Non otium desidiae, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus vacetis. Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur, exoptans. Vocatur ergo ad otium, id est, ut ista non diligat quae diligi sine labore non possunt. Sic enim eis dominabitur, sic non tenebitur, sed tenebit*". En adelante citado como "DVR".

[18] La datación del *Secretum* supone un problema en sí mismo. Aquí adhiero a la tesis de Rico que sostiene que tuvo una primera composición en 1347, y luego dos refundiciones en 1349 y 1353. Al respecto, cfr. Francisco RICO, *Vida u obra de Petrarca. I*: Lectura del *Secretum***,** Padua, Antenore, 1974, p. 9 y ss. El *De vera religione* fue compuesto en 1346 y el *De otio religioso* en 1347 y publicado finalmente en 1357.

lo temporal y todo lo espacial para poder alcanzar la quietud y tranquilidad necesarias para la contemplación de Dios y de las cosas más altas. El *Franciscus* del *Secretum* debe abandonar las preocupaciones de lo mundano, la fama y el amor de Laura, que lo sumen en dispersión y consecuentemente en el olvido de sí y la desesperación. En el *De otio religioso,* Petrarca expone el *otium* religioso que consiste en librar al espíritu de los tres grandes peligros que lo aquejan (la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la ambición del siglo) pues le impiden la *visio Dei* a la que sólo puede accederse con la mirada purificada del mismo espíritu. En el *De vita solitaria* traspone dicho modelo en la figura del *solitarius*, el hombre de letras alejado de las grandes ciudades, que son el espacio geográfico donde el espíritu cae en la dispersión y fluctuación de todo lo terrenal y, aquejado por innumerables preocupaciones y ocupaciones, se olvida de sí. Mientras que al estar replegado en la soledad del paisaje campestre, pero sobre todo y principalmente en la soledad de la propia conciencia, su atención puede centrarse en el conocimiento de sí y en la contemplación de las cosas más altas y en la lectura y diálogo con los hombres más ilustres. El propio Petrarca dice textualmente que tanto el *De otio* como el *De vita solitaria* tiene un núcleo temático común: "Todas tienden a un sólo objetivo, a rechazar la locura de los mortales que gozan más de las fatigas que del fruto de la fatiga"[19].

Otro tipo de signos marginales son las *maniculae*, pequeñas manos cuyo dedo índice señala una sentencia del texto. Por lo general se concentran en máximas de alto contenido moral. A veces el puño puede contener en su interior una postilla, como es el caso del folio 54r del Par. Lat. 2103. En el pasaje de *De praedestinatione sanctorum,* XV, 31, en el que Agustín se refiere a Cristo, en quien fue predestinado el género humano y elevado a su máxima dignidad al tiempo que, en Él, la divinidad descendió tomada por nuestras debilidades y se humilló hasta la cruz, se puede ver una manícula al margen y en su puño escrito un pequeño resumen "*summa predestinatio humane nature et summa humilitas diuine*".

Son frecuentes también los *nota* o *attende* para llamar la atención sobre un pasaje o una sentencia del texto. Muchas veces, éstos van acompañados por una valoración retórica o moral del pasaje, o están seguidos por una invocación a sí mismo, por ejemplo "*nota francisce*" en el folio 180vb del ms. Par. Lat. 1994, en el pasaje de la *En. in Ps.,* 147, 2 en el que Agustín se pregunta por qué la Escritura habla por metáforas o analogías y responde que, antes de preguntarse por qué, mejor sostener, como ejemplo de piedad, que así debió decirse conforme se dijo. Esa piedad hace a uno capaz para investigar por qué se dijo; y para que, al investigarlo, lo encuentre, y al encontrarlo se goce. Es inevitable no sentir el eco de estas palabras de Agustín referidas al con-

[19] PETRARCA, *De otio religioso,* I, 2: *"Omnia ad unum tendunt ad notam scilicet mortalis insanie magis labore gaudentis quam laboris fructu".*

tenido alegórico de la Escritura traspuestas en la defensa que Petrarca hace de la poesía en el *Contra medicum quendam*: "Que, si tal vez el estilo parece demasiado oscuro a los inexpertos, éste no es motivo de envidia, sino un estímulo para un examen más atento y ocasión para un ejercicio más noble"[20] y también en la *Sen.,* XVIII, 1: "Por ello, entonces, más dulce se hace la poesía, cuanto más laboriosa la verdad buscada, más y más es dulce el encontrarla"[21].

Otro tipo de glosas lo constituyen las referencias intertextuales tanto al interior de la obra como a otros pasajes de las obras de Agustín. Esto da cuenta de un tipo de lectura orgánica de la obra de un autor. Mencionar todas sería interminable, pero basten como ejemplo dos casos. En primer lugar, uno que viene a colación del pasaje del *De vera religione* citado anteriormente, en el que Petrarca cree ver resumido el tema central de esa obra en un pasaje de las *Enarrationes in Psalmos,* en el folio 178vb, del ms. Paris, latin 1994: "porque es gran cosa llegar a las cosas inteligibles, hasta lo espiritual, gran cosa es llevar al corazón , a tal estado que sepa que hay algo que no se extiende en el espacio ni varía con el tiempo"[22]. Allí coloca una *manicula* y escribe con un signo de reenvío: "*De hoc est totus liber De vera religione eiusdem*". Otro ejemplo que cabe mencionar es el que aparece en el f. 104v del ms. 2103, en un pasaje de los *Soliloquia* en el que Agustín se refiere a Ambrosio y se lamenta porque no puede confesarle su deseo de sabiduría y decirle que vive tranquilo en la convicción de la inmortalidad del alma[23]. Petrarca recuerda el pasaje de *Confessiones,* VI, 3, 3, en el que Agustín cuenta que Ambrosio estaba demasiado ocupado estudiando un texto como para atender a un grupo de personas que querían hacerle algunas preguntas[24], y anota al margen "*Simile quoddam in Confessionem*". Esto que a simple vista pareciera ser anecdótico, es un síntoma claro de la época y del modo de lectura: da cuenta de un nuevo tipo de lectura de las obras agustinianas en el que prima una visión orgáni-

[20] PETRARCA, *Contra medicum quendam,* III: *"Quod si forte stilus insuetis videatur occultior, non ea invidia est, sed interioris animi stimulus, et exercitii nobilioris occasio".* A falta de una edición crítica, se cita el texto latino de Francesco PETRARCA, *Opere latine,* (ed. de A. Buffano), Torino, UTET, 1975.

[21] PETRARCA, *Epystole Seniles*, XVIII, 1: *"Eo tamen dulcior fit poesis, quo laboriosius quesita veritas magis atque magis inventa dulcescit".*

[22] AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVI, 14: "quia magnum est proficere usque ad intellegibilia, magnum est proficere usque ad spiritalia, magnum est eo peruenire cor, ut nouerit esse aliquid quod non per locos tenditur, nec per tempora uariat"

[23] AGUSTÍN, *Soliloquia,* II, 14, 26: "Nam profecto ille misereretur sitim nostram, et exundaret multo citius quam nunc. Securus enim est, quod sibi iam totum de animae immortalitate persuasit, nec scit aliquos esse fortasse, qui huius ignorationis miseriam satis cognoverunt, et quibus praesertim rogantibus non subvenire crudele sit".

[24] AGUSTÍN, *Confessiones,* VI, 3, 3: "Nec ille sciebat aestus meos nec foveam periculi mei. Non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat; cum quibus quando non erat, quod perexiguum temporis erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum".

ca y de la obra completa de un autor, en contraposición a la costumbre muy difundida entre sus contemporáneos de recurrir a los *florilegia*[25].

Otro tipo de referencias intertextuales son realizadas no ya a un pasaje del propio Agustín, sino a autores de la Antigüedad pagana. Los ejemplos son muy numerosos, pero uno elocuente y significativo lo constituye el que se puede leer en el ms. latin 2201, f. 23v, en el *incipit* del *De vera religione*, donde Petrarca anotó:

> *Podría ser muy útil para la materia de este libro que comienza que tenga frente a los ojos aquella sentencia que Cicerón, aunque no sea cristiano, en el resto sin embargo grande y singular varón, en el primer libro de las* Tusculanae*, detestando los errores de su tiempo, escribió con estas palabras: "no podían ver nada con el espíritu, referían todo a los ojos. Es necesario una inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo común de ver las cosas", junto con sentencias similares del mismo u otros filósofos*[26]

Aquí reaparece nuevamente el motivo de los fantasmas, pero esta vez encuentra una referencia de Cicerón que está en consonancia con la teoría agustiniana. Otro ejemplo se puede hallar en el ms. Paris latin 2103, en el folio 53r, en el tratado *De praedestinatione sanctorum,* XIV, 28 donde Agustín cita un pasaje de Cipriano sobre la muerte y aquellos que nos esperan tras esta[27]. Petrarca ve la consonancia de este pasaje con el final del tratado *De*

[25] En este sentido, en el *De ignorantia,* IV Petrarca sostiene: "*Verum absit ut uno aut altero bene dicto totum quicquid est ingenii unius amplectar, nam philosophos non ex singulis vocibus spectandos, sed ex perpetuitate atque constantia, ab eodem ipso [...]. Quis tam rudis, ut non quandoque gratum aliquid dicat? An id vero satis est? Sepe una vox ad tempus multam tegit ignorantiam; [...] Qui totum tuto vult laudare, totum oportet ut videat, totum examinet, totum libret"* ("Pero que lejos esté de mi el abrazar el ingenio de un sólo hombre en su totalidad a partir de uno o dos bien formulados conceptos, pues los filósofos no deben ser juzgados por las palabras aisladas, sino a partir de su constancia y coherencia ininterrumpida. [...] ¿Quién hay tan rudo para no decir algo grato a veces? ¿y es acaso esto suficiente? A menudo una simple palabra dicha en el momento oportuno esconde mucha ignorancia. [...] Quien quiera alabar un todo con seguridad, es necesario que vea todo, que examine todo, y que lo pondere en su totalidad". Sobre esto véase: Giulia Alexandra RADIN, *Petrarca e la tradizione patristica: letture, postille e riscritture*, tésis de doctorado, Université Paris–Sorbonne, 2006.

[26] Par. Lat., 2201, f. 23v: "*Ingredienti libri huius materiam prodesse poterit plurimum sententiam illam habere pre oculis, quam etsi non cristianus, in ceteris tamen magnus et singularis vir, Cicero scripsit in Tusculano, libro I, errores temporum suorum perosus, his verbis: «Nichil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant. Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere». Cum similibus eiusdem vel aliorum philosophorum sententiis*".

[27] CIPRIANO, *Liber de mortalitate*, XXVI: "*Quid non prosperamus et currimus ut patriam nostram videre, ut parentes salutare possimus? Magnus illic nos charorum numerus exspectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, iam de sua incolumnitate secura, et adhuc de nostra salute solicita*"

Senectute[28] de Cicerón, en el que y anota "*Lege istud Cipriani consonum Catoni in Senectute Ciceroni ad finem*".

En este tipo de notas marginales se hace patente la costumbre del humanista y, con él, la generación siguiente de humanistas de la primera mitad del 400, de utilizar citas de autores cristianos no sólo por sí mismas, sino también como fuente de una tradición cultural conflictual con la de los antiguos, en un intento de conciliar y defender el valor de una cultura antigua y secular[29]. Y ello con el fin de demostrar, contra la tradición teológica canónica, que también los Padres leían y utilizaban a los autores clásicos y que incluso tales autores clásicos son un instrumento útil a la hora de defender verdades propias del cristianismo. Petrarca busca comprender Agustín a la luz del saber clásico y el saber clásico a la luz de Agustín.

Hay una gran cantidad de apostillas que resaltan el estilo retórico y la habilidad argumentativa del Hiponense. Petrarca no parece ahorrar tinta en halagos. Así, por ejemplo, en el ms. Paris, latin 1994 (f. 1va), en la *Enarrationes in Psalmos*, CI, I, 1, destaca el modo en que el Hiponense resuelve una duda respecto de la riqueza de la pobreza de Cristo y anota "*elegantissime et piisime dissolvit hunc primum dubium*"[30]. En otro pasaje de las *Enarrationes in Psalmos*, Agustín mezcla su nombre entre los de algunos herejes y el poeta anota: "*Mira humilitas: venerabile nomen nominibus miscet hereticorum*"[31]. En el ms. Paris, latin 2103, en un pasaje del *De praedestinationem sanctorum*[32]. Agustín cita a Cristo como ejemplo de predestinación y gracia. Al lado, el poeta escribió en el folio 53v: "*Mirum argumentum et altissimo loco sumptum*" y lo acompaña con sendas serpentinas.

("¿Por qué no nos apresuramos y corremos para poder contemplar nuestra patria y saludar a nuestros familiares? Una multitud ingente de padres, hermanos e hijos queridos nos aguarda allí; una innúmera y apretada muchedumbre nos espera, segura ya de su inmortalidad y aun solícita de nuestra salud").

[28] CICERÓN, *De senectute,* LXXXIV: "*O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et conluvione discedam! Proficiscar enim non ad eos solum viros, de quibus ante dixi, verum etiam ad Catonem meum, quo nemo vir melior natus est*" ("¡Oh día preclaro cuando yo llegue a aquella divina reunión de los espíritus, cuando me aleje de esta turba y confusión! Me uniré, en efecto, no solo con estos hombres ilustres, de los que ya he hablado, sino también con Catón, el hombre más honorable que ha existido nunca!").

[29] Cfr. Riccardo FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla,* Roma, Bulzoni, 1990, p. 137.

[30] En. in Ps., CI, I, 1: "*Quaere adhuc tamen ne ipse sit pauper iste; quoniam Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*".

[31] Ms. Par. Lat. 1994:, f. 191rb. El pasaje de las *En. in Ps.,* CXLIX, 4: "*In eo qui fecit eum laetetur, non in Ario, non in Donato, non in Caeciliano; non in Proculiano, non in Augustino*".

[32] AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum,* XV, 30: "*Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit*?".

A partir de las glosas que Petrarca dejó en los márgenes, también podemos ver que Agustín era una fuente de donde extraer noticias de la Antigüedad tanto pagana como cristiana. Es muy frecuente encontrar resaltados o repetidos los nombres de autores clásicos, filósofos, personajes bíblicos, pueblos antiguos[33], e incluso nombres de animales[34], casi como si el texto de Agustín funcionara como una especie de enciclopedia del mundo antiguo. Un caso ejemplar lo constituye el de las glosas al ms. Paris, latin 1994, en el que hay una referencia cruzada entre dos pasajes de los comentarios a los Salmos, en los que Agustín se extiende sobre la figura de las rocas de los montes (entendiendo por ellas a los apóstoles, a los profetas, los predicadores de la verdad). Allí dice que es a ellos a quienes hay que seguir. Y si antes Cicerón, Virgilio, Platón, Pitágoras o Aristóteles han dicho algo de lo que dijeron las rocas de los montes, se les debe felicitar, pero no por ello seguirlos, pues ellos no son primeros que la verdad. Petrarca identifica el paralelo entre ambos pasajes y resalta los nombres de los antiguos que menciona Agustín. Así, en el f. 21vb, en el pasaje de las *En. in Ps.,* 103, III, 6, anota *Plato et cetera, require in Sermone 140* y en el folio 157ra y b, en el pasaje de *En. in Ps.* 140, 19, anota *Aristotelis, Pithagoras, Plato, Adde quod est in Psalmo CIII in sermone III ante medium.* Del mismo modo, se pueden encontrar los nombres de los Padres latinos y los apóstoles resaltados al margen: Pablo, Ambrosio, Cipriano, Gregorio, Simplicio; también de herejes como Pelagio, de personajes y autores de la Antigüedad pagana: el actor Quinto Roscio Galo, Cicerón, Tertulliano, etc.

Otro tipo de apostillas son aquellas que ordenan la argumentación o resumen el contenido de un pasaje determinado para así facilitar las futuras lecturas del texto. Así, por ejemplo, en el ms. Paris, latin 1994, f.59va–f. 60rb, (*En. in Ps.,* 118, II, 1), allí donde Agustín sostiene que los bienaventurados son aquellos que escudriñan los testimonios del Señor y le buscan de todo corazón, pues en ello consiste ser inmaculado y respetar la ley del Señor, Petrarca identifica las dos posibles objeciones presentes en el texto de Agustín. Anota entonces "*contra*" (hay quienes operan maldad y escudriñan los testimonios del Señor para ser más bien doctos que justos), "*tamen*

[33] En el folio 66rb del ms. Paris, latin 1989[1], Petrarca resalta el nombre de la ciudad de Trípoli que Agustín nombre en las *En. in Ps.,* XXXVI, 3, 20, en un pasaje en el que Agustín cita un acta leída en un concilio de los maximianistas. Ahora bien, esta ciudad es nombrada por Petrarca sólo una vez en el *Itinerarium ad Sepulcrum*, una especie de guía de peregrinaje a Jerusalén, en una descripción geográfica de las costas mediterráneas ("*Sunt autem in litore illo, ut ab aquilone in austrum descendam, maritima oppida Tortosa, Tripolis, Baruth, Sur, Cesarea, Iaffa, Ascalon horumque in medio nobilis olim, nunc eversa et in cinerem versa, iacet Acon, summum et inexpiabile dedecus ac turpissima cicatrix Cristianorum regum, nisi aliquanto turpior esset ipsa Ierusalem*"). Muy probablemente haya sido el interés geográfico por esta ciudad lo que lo llevó a resaltar su nombre.

[34] En el folio 20vb del ms. Paris, latin 1994, en la *En. in Ps.,* CIII, 3, 3, Agustín menciona a los "*onagri*". Petrarca anota al margen "*Onagri. Asini silvestres*".

contra" (hay quienes escudriñan los testimonios del Señor no porque vivan rectamente sino para saber cómo vivir), luego "*probatio primi*" (los fariseos se sentaban en la cátedra de Moisés para saber lo bueno que decían los preceptos del Señor pero no lo hacían), "*solutio primi*" (no buscaban los preceptos por ellos mismos sino por la fama y el beneficio económico) "*probatio secundi*" (andan sin mancilla del Señor los que le buscan de todo corazón, de qué modo pueden ser beatos los que le buscan y escudriñan si esto pueden hacerlo los malvados) y finalmente "*solutio secundi*" (son felices e inmaculados en esperanza, en esta vida no se está libre de pecado). Seguramente su formación en Derecho, a pesar del desencanto con el que lo recuerda, le ofrecieron una herramienta útil para organizar la argumentación y lectura de los textos. Además de esta estructuración de argumentos, Petrarca utilizaba elementos que le permitían encontrar velozmente un pasaje, escribiendo *schedulae* que resumían en sus propios manuscritos palabras que le permitían encontrar con una mirada de vuelo de pájaro una temática en los márgenes de las propias lecturas[35].

Una consideración aparte merece el manuscrito Paris, latín 2103, que contiene la miscelánea de obras acerca del problema de la gracia y el libre albedrío, pues a menudo se ha sostenido que Petrarca no se preocupaba por cuestiones teológicas. Pero, partir de la lectura de las glosas a este manuscrito, es posible afirmar casi con certeza que, al contrario de lo que muchas veces se ha afirmado, Petrarca no sólo estaba interesado en el problema de la gracia, sino que también leyó en este volumen con atención las obras de Agustín sobre este tema. Las glosas que resumen en pocas palabras los argumentos dan cuenta de una lectura atenta y participada. Así, por ejemplo, en el tratado *De gratia et libero arbitrio* se puede leer: ff. 2r: *Testimonia Scripturarum de libero arbitrio,* 3v: *Pelagiana heresis,* 3v *Hactenus de libero arbitrio sequitur de gratia*; 4r: *Gratia adiuvans liberum arbitrium,* 4v: *Pelagius,* 4v: *Argumenta Pelagii contra gratiam que non sit gratuita sed ex meritis. Respondet,* 5r: *Gratia iustificans et conservans,* 5v: *Secundum quem sensum vera esse posset pelagiana sententia,* 5v: *Secundum quem falsa est*, etc. Prueba de que leyó estas obras con atención es la glosa del folio 24r, en el tratado *De correptione et gratia*, XI.31, en el que Petrarca se encontró un pasaje de cierta dificultad. Se trata del fragmento en el que Agustín sostiene que el libre albedrío es suficiente para realizar el mal, sin embargo no lo es para realizar el bien, pues para ello debe venir en auxilio la gracia divina. Adán abandonó la ayuda del auxilio divino, por eso no le alcanzó con el libre albedrío; de no haberlo hecho, le hubiera bastado. Hay una primera gracia que le fue concedida al primer Adán, la voluntad buena, la que hace que si el hombre quiere, consiga justicia. La segunda gracia puede más, puesto que hace que quiera tanto y con tal ardor que venza con la voluntad del espíritu la voluntad de la

[35] Sobre esto véase: RADIN, *op. cit.*

carne y de este modo pueda recobrar la gracia perdida. El poeta debe haber sentido la necesidad de volver sobre este pasaje y reflexionar, pues remarcó con una serpentina este pasaje y anotó sobre el margen superior del folio 24r: *Nota hoc per enodationem totis his nodi*.

Finalmente, hay otra clase de postillas muy particulares, que implican una relación íntima con los códices. Son aquellas que pueblan los folios de guardia que protegen los manuscritos. La lectura del *De vera religione* causó evidentemente una honda impresión en el poeta, al punto anotó dos plegarias en los folios de guardia, con fechas que distan de un año entre una y otra. En la primera plegaria, fechada el 1 de junio de 1335, el poeta se encomienda a Dios. En ella, el tema de los fantasmas que distienden y apesadumbran el espíritu, y que fueron motivo de una serpentina decorada con el perfil humano, tal como vimos, está presente en las plegarias:

> *Entrégame ahora la fuerza del Espíritu Santo y que se rompan mis cadenas. Elimina la tropa de los fantasmas por la cual estoy asediado y aleja las ilusiones de los demonios. Hazme amarte con todo mi corazón y toda mi alma. Hazme deleitarme en todo aquello que es aceptado por ti y que odie todas las cosas que te repugnan*[36]

La siguiente, intitulada "*brevior*", está fechada tres años después, en 1338 y su temática es similar. Pero este no es el único manuscrito que contiene plegarias, el Paris, latin 1994 también tiene una cuyo tema central es el del examen de consciencia y la *desperatio*:

> *21 de marzo de 1337. Debemos considerar asiduamente los pecados que cometimos y examinar con agudeza nuestra vida, de ninguna manera buscando justificaciones o excusas de nuestras culpas, sino reconociéndolas con simpleza de corazón y de boca, y no ocultando nuestras heridas ni siendo negligentes, sino desnudándonos y pidiendo el auxilio del médico celestial. Y conviene, en primer lugar, que en esta consideración suspiremos, nos dolamos, nos avergoncemos y que temamos el día del juicio y la ira del Justo en Él junto con la confusión en la condena y el eterno suplicio. En segundo lugar, sin embargo, no conviene hacerlo sin interrupción para que no desesperemos jamás de la misericordia de Dios*[37]

[36] Ms. Paris, latin 2201, f. 1v: "*Incute nunc vim Spiritus Sancti et dirumpantur vincula mea. Obrue acies fantasmatum quibus obsideor et illusiones demonum averte. Fac me amare te ex toto corde meo et ex tota anima mea. Fac me delectari in his tantum que tibi sunt accepta et odisse omnia que gravaris*". Para la transcripción completa de las plegarias, cfr. DELISLE, L., *op. cit.* pp. 396-398.

[37] Ms. Paris, latin 1994, f. 1r: "*Considerare debemus assidue peccata que fecimus et uitam nostram acriter excutere, nullo modo iustificationes nosmet ipsos aut excusationem criminum*

La idea del "examen" y la consideración de los pecados cometidos nos lleva directamente al tema principal del *Secretum*, en el que posteriormente también se verá reflejado el tema de la desesperación[38]

Otro tipo de inscripción en los folios de guardia lo podemos encontrar en uno de los folios traseros, en los que Petrarca elaboró una lista que intituló "*libri miei peculiares*". Allí hay tres series de listas con títulos de obras. La primera, la más extensa, contiene una serie de textos de autores paganos en cuyo acápite, hoy prácticamente ilegible, pero en el que un siglo atrás podía leerse no sin cierta dificultad "*Libri miei peculiares ad religiones*[39]*, non transfuga, sed explorator (?)* < >", es decir, "Mis libros preferidos, a los que recurro no como desertor de los de religión, sino como explorador"[40]. En la segunda serie, puede leerse un "*ista*", que hace clara referencia al códice en el que inscribe la glosa y que contiene el *De vera religione* de Agustín, mientras que la tercera serie incluye el *De civitate Dei,* los *Soliloquia* y las *Confessiones.*

En cuanto a las correcciones textuales, no son tan numerosas. Hay algunas enmiendas a los errores cometidos por los copistas, como por ejemplo, en el ms. Paris, latin 1994, en el folio 18ra Petrarca parece corregir el *memoriam* por una acepción más correcta en *memorate*, en el folio 19va corrige "*ne premere montes"* en la forma correcta del verbo en plural: "*ne premerent montes",* etc. Pero tal vez, la más significativa es la que está en el ms. Paris, latin 2201, en el folio 23v en el *incipit* del *De vera religione.* El códice, antes de pertenecer a Petrarca, se presentaba conteniendo una única obra titulada *De beata vita* dividida en dos libros atribuida a un Padre cuyo nombre fue

---

captantes, sed corde et ore simpliciter confitentes nec occultantes uulnera nostra nec negligentes, sed nudantes et medici celestis auxilium implorantes. Inque hac consideratione ingemiscere nos oportet et dolere et erubescere et iram iusti iudicis et iudicii diem et confusionem condempnationis, et eternum formidare supplicium. hoc primo. Non tamen usque adeo ut unquam de inmensa dei misericordia desperemus. hoc secundo".

[38] PETRARCA, *Secretum,* II, 68.

[39] Ullman propone en lugar de "*religiones"* la lectura de "*reliquos*". Con ello, en lugar de hacer una lectura paleográfica muy contaminada por la familiaridad con la biografía petrarquesca y el desinterés que el poeta nutrió hasta mediana edad por los textos religiosos (cf. nota 3) propone otra lectura: "Los libros más caros para mí. A los otros recurro por lo general no como un desertor sino como un explorador". Cf. Bertold Louis ULLMAN, "Petrarch's Favorite Books", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 54 (1923), p. 23.

[40] El encabezamiento es prácticamente ilegible en la actualidad. Delisle ha propuesto esta lectura. Sin embargo, en un boletín bibliografico de su artículo, allí donde repone "*exsul*" y señala una laguna, Novati propone la lectura de "*explorator"*. Así, Petrarca estaría haciendo una evidente alusión a un pasaje de las *Epistole ad Lucillum* de Séneca (II, 4): *Soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator".* Si el pasaje de Séneca, entonces, aludía a las teorías contrarias a las propias, aquí el poeta querría decir, según este autor, "se siguen en este lugar los libros de ciencia profana; en cuanto a los de ciencia sacra, que yo leo sin abandonar mis estudios preferidos, los poéticos, esos están especificados en otro lugar". Cf. Francesco NOVATI, "Bolletino bibliografico: Delisle, L., 'Notice sur un livre annoté par Pétrarque (ms. latin 2201 de la Bibliothèque Nationale), XXIX (1897), p. 523. Citado también en: ULLMAN, *op. cit.*, pp. 21-38.

cuidadosamente borrado. Cuando el manuscrito pasó a manos del poeta, éste reconoció que se trataba de dos obras distintas, que pertenecían no ya a un autor, sino a dos autores. Se trataba, en primer lugar, del *De anima* de Casiodoro (ff. 3r – 23r) y el *De vera religione* de Agustín (ff. 23v- 58r). En efecto, fue él quien borró el nombre del Padre al que se atribuían las obras y colocó el autor correspondiente en cada una de ellas. Así, en el folio 3r se lee en el manuscrito:

> *f. 3r : Incipit liber [ ] ~~de beata vita~~*
>
> *f. 23v: Incipit liber ~~secundus~~ Sancti [ ] ~~de beata vita~~*[41]

Y Petrarca corrije:

> *f. 3r: Incipit liber Cassiodori de anima*
>
> *f. 23v: Incipit liber sancti Augustini ad Romanianum de vera religione.*

Estas correcciones y correctas atribuciones de ambas obras a sus autores respectivos son un ejemplo de la perspicacia y crítica con la que Petrarca reconocía el contenido de los antiguos manuscritos[42].

Que Agustín sea un hombre con quien dialogar familiarmente se deja entrever a partir de un par de glosas en las que lo interpela directamente. Ambas ocurren en el manuscrito Paris, latin 2201, una en el folio 26r, en un pasaje del *De vera religione*, Agustín dice

> *Así, si aquellos hombres pudieran volver nuevamente a esta vida con nosotros, sin duda reconocerían cuál es la autoridad que más fácilmente se ocupó de la humanidad y, cambiando algunas palabras y pensamientos, se harían cristianos, como han hecho la mayor parte de los platónicos más recientes y los de nuestro tiempo*[43]

Petrarca anota al margen "*et tu de illis*". Más adelante en el texto, en otro pasaje, Agustín habla sobre los ángeles buenos y dice:

> *Ahora, si los ángeles buenos y todos los santos ministros de Dios son similares a los justos, o mejor dicho, superiores a ellos en*

[41] El tachado es de Petrarca.

[42] Esta es al menos la hipótesis que Rico arroja al respecto. Cfr. RICO, "Petrarca y el *De vera...*", p. 315 y ss.

[43] DVR, IV, 7: *"Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt"*.

> *pureza y santidad ¿qué temor tenemos de ofender a alguno, a menos que no seamos supersticiosos, cuando, con su ayuda, buscamos alcanzar al único Dios y a Él religamos únicamente nuestras almas (de donde se cree que proviene el término "religión"), cuidándonos de toda superstición?*[44]

Al costado de este pasaje, Petrarca anota un simple "*tu*", a través del cual cuenta a Agustín entre los ángeles buenos.

Finalmente, a partir de lo anterior, es posible deducir que el Hiponense es colocado al nivel de hombre ejemplar y guía espiritual. Ello se hace evidente, por otra parte, a partir de una glosa que dejó anotada en un manuscrito que durante mucho tiempo se creyó que había pertenecido a Petrarca y cuyas notas marginales fueron atribuidas a él. Se trata del manuscrito de la Biblioteca Universitaria di Padova, 1490, que contiene el *De civitate Dei*. Hoy se sabe que dicho manuscrito no formó parte de la biblioteca del poeta, sino de un amigo suyo, el conde Ildebrandino Conti, a quien pertenecen las apostillas. Sin embargo, sólo un dístico anotado al comienzo de la obra pertenece a Petrarca. En él se lee: "La Ciudad eterna de Dios, sostenida por sólidas columnas, entre tantos hijos, decidió que este hombre será su portaestandarte"[45]. Con estas dos líneas, el poeta indica a Agustín como portaestandarte de la Ciudad de Dios, sugiriendo a su amigo el modelo de Agustín. Así como Agustín fue obispo de Hipona, su amigo Ildebrandino Conti lo era de Padua, es decir, que lo coloca en el lugar de *vir ilustris*, o *exemplum* a seguir e imitar.

Consideraciones finales

El brevísimo recorrido que hemos podido realizar a lo largo del tipo de glosas que Petrarca dejó plasmadas en los márgenes de los manuscritos permite arrojar alguna luz respecto de dos factores: en primer lugar, respecto de Petrarca como lector humanista y, en segundo término, respecto del modo en que Agustín es leído por Petrarca. Así, el testimonio de una escritura que no está destinada a ningún público, sino a la reflexión personal, nos coloca desde una perspectiva privilegiada. Nos permite abrir una ventana hacia

[44] DVR, LV, 111: "*Quibus si similes, vel etiam mundiores atque sanctiores sunt boni Angeli, et omnia sancta Dei ministeria; quid metuimus ne aliquem illorum offendamus, si non superstitiosi fuerimus, cum ipsis adiuvantibus ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?*".

[45] "*Urbs eterna Dei, solidis subnixa columpnis,/ Hunc fore signiferum de tot sibi cernit alumpnis*" Citado en Maria Chiara BILLANOVICH, "Il vescovo Ildebrandino Conti el il *De civitate Dei* della Biblioteca Universitaria di Padova. Nuova Attribuzinoe (tav. I-VIII)", *Studi Petrarcheschi*, XI (1994).

la intimidad del escritorio petrarquesco en el que tomaron forma y fueron concebidas sus obras.

Muchos de los estudiosos que se han asomado a las apostillas de Petrarca han ignorado las marcas del tipo de serpentinas o *maniculae*. Sin embargo, estas no dejan de ser glosas y testimonios de la lectura de los códices, pues muestran la necesidad de marcar determinados pasajes para acceder a ellos en futuras lecturas. Estas marcas recuerdan las *certas notas* del *Secretum*. Si bien los temas sobre los que recaen son de los más variados, algunas veces terminan constituyendo citas o alusiones más o menos directas y se puede adivinar su presencia en el tono general de la producción petrarquesca.

El entramado de citas y referencias cruzadas tanto al interior de la misma obra como a otras del propio Agustín, da cuenta de una búsqueda de un tipo de lectura orgánica del Hiponense que busca su pensamiento en su propia obra y no ya en recopilaciones de *sententiae* que a menudo dan lugar a confusión pues son sacadas de su contexto original.

En las anotaciones marginales, además, está presente en germen una característica propia de las generaciones subsiguientes de humanistas y es la actitud filológica hacia el texto. Así, algunas correcciones y enmiendas a los errores de los copistas y la correcta atribución del *De vera religione* a Agustín, dan cuenta de dicha actitud, aunque aún en ciernes.

Por otra parte, los años de formación en Derecho le dieron una herramienta valiosa a la hora de leer y organizar el texto. Tal como hemos visto en las *Enarrationes in Psalmos,* Petrarca organiza la argumentación de tal modo que recuerda una *quaestio* escolástica.

La abundancia de referencias y paralelos que Petrarca establece con los autores clásicos en los márgenes de los manuscritos demuestra o bien el intento de poner en paralelo a los Padres –y en nuestro caso, a Agustín– con la tradición clásica, o bien la cercanía que sentía entre unos y otros. Es cierto, sin embargo, que Agustín forma parte de una tradición cultural que muchas veces entra en conflicto con la antigua, pero no es menos cierto que es asumido como modelo para avalar y defender su propia tradición clasicista y secularizadora[46]. El poeta considera a Agustín un deudor de los antiguos: no hubiera podido concebir una obra tal como el *De civitate Dei* sin ellos y su temprano amor por la sabiduría nació a partir de la lectura del *Hortensius* de Cicerón. Petrarca ve una cierta continuidad temática y una cercanía entre los autores de la tradición cristiana y aquellos de la Roma antigua. Después de todo, en la concepción petrarquesca, la verdad es una y, aunque los autores antiguos no fueron beneficiados con la revelación, hay una verdad universalmente válida que atraviesa las épocas históricas: aquella que surge de la experiencia humana y que es la que, justamente, más le interesa a Petrarca.

[46] Cfr. FUBINI, *op. cit.,* p. 137.

La tensión, sin embargo, entre agustinismo y clasicismo, y más concretamente entre agustinismo y estoicismo, se extenderá durante el período humanístico dando lugar a diversas posiciones en las que el énfasis será puesto mayormente de un lado o del otro. El Humanismo más temprano tendió a mezclar ambos y a no distinguirlos con tanta nitidez, pues sus autores sentían que el propio Agustín tenía afinidades con el estoicismo y el sentido y visión histórica de la obra del Hiponense no estaba aún desarrollado como para dar cuenta de tales tensiones. Habrá que esperar nuevamente hasta después de la generación de humanistas de mitad del *Quattrocento* para que se tome conciencia del conflicto de fondo entre paganismo y cristianismo[47].

Por otra parte, podríamos decir que el Agustín sobre el que hace especial hincapié Petrarca es el de la reflexión moral, su teoría de los fantasmas se hace eco en las tres obras en las que toma forma su programa intelectual: el *Secretum,* el *De otio religioso* y el *De vita solitaria*. Pero también es un maestro de retórica. En efecto, Petrarca no hesita a la hora de marcar su humildad y su estilo en varias oportunidades. Él mismo lo llama "su orador" en una epístola ("Ahora mis oradores son Ambrosio, Agustín, Gerónimo y Gregorio; mi filósofo Pablo, mi poeta David")[48]. Es, además, una fuente de donde sacar noticias del mundo antiguo, tanto cristiano como pagano. De ahí que sus nombres sean resaltados en los márgenes.

Pero también el Agustín de la reflexión teológica forma parte del interés de Petrarca, contrariamente a lo que muchos críticos han sostenido. Piérre Courcelle, por ejemplo, sostiene que si bien Agustín empujó al poeta a la literatura sacra, éste se muestra indiferente a la temática propiamente teológica; Bosco sostiene que directamente no tiene curiosidad teológica, sino que siempre retorna al problema moral[49]. Sin embargo, las glosas al manuscrito Paris, latin 2103 que contiene obras que tratan el problema del libre albedrío y la gracia, obligan si bien no a dar por tierra este tipo de afirmaciones, al menos a matizarlas. La abundancia de glosas que pueblan los márgenes de este manuscrito demuestra un interés genuino, incluso la necesidad de desentrañar

[47] Cfr. William James BOWSMA, "The two Faces of Humanism", en H. A. Oberman, y T. A. Brady Jr., *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations: dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday,* Leiden, Brill, 1975, p. 54.

[48] *Fam.,* XXII, 10, 7: "*Iamque oratores mei fuerint Ambrosius Augustinus Ieronimus Gregorius, philosophus meus Paulus, meus poeta David*".

[49] Cfr. Pierre COURCELLE, "Pétrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIV siécle", *Studi petrarcheschi*, VII (1961), 51-71 y más sucintamente en *Les* Confessions *de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Agustiniennes, 1963. En este sentido, también Ugo Bosco sostiene que "*il Petrarca non ha curiositá teologiche, quelle curiositá che informano cosí profondamente il pensiero dei secoli immediatamenti precedenti il suo, e il suo stesso; il suo pensiero torna invece assiduamente al problema morale, perché in questo, e solo in questo, Platone, Cicerone, gli stoici, Seneca, Agostino possono esser posti in unia successione, sensa soluzione di continuitá*". Cfr. Ugo BOSCO, *Francesco Petrarca,* Bari, Laterza, 1961, p. 121.

algún pasaje que resulta poco claro u obscuro. Si bien es cierto que Petrarca rechaza la teología de los escolásticos, ello no nos puede llevar a afirmar que tenía poco interés por la teología. Los Padres, y especialmente Agustín, le permitieron encontrar una clase de filosofía cifrada en una sabiduría cristiana. Le aportaron otro tipo de discurso teológico, no endurecido por el duro latín de los escolásticos, sino uno ligado a una retórica que habla al espíritu y que por su misma belleza consigue adherirse al espíritu.

Al estudiar las glosas a los manuscritos agustinianos se puede ver cómo entra en juego uno de los factores que caracterizó la reforma humanística en relación al modo de comportarse respecto de los textos no ya como una *auctoritas*, sin rostro ni historia, sino como un producto humano gestado en un contexto histórico peculiar. Con estos autores, se establece un coloquio con el pasado, en el que los humanistas van definiendo su propio presente y van forjando la propia identidad, Agustín también es un hombre del pasado, un hombre con quien dialogar. Y es justamente sobre y a partir de la lectura y conversación en los márgenes de los textos agustinianos que Petrarca va dando forma a su propia identidad cultural.

¿QUIÉN O QUÉ ES FELIZ? CONSIDERACIONES SOBRE EL *SUJETO* DE LA FELICIDAD EN UN COMENTARIO ANÓNIMO A LA *ÉTICA NICOMAQUEA* (1241-1244)

VALERIA BUFFON[1]
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONICET)

Introducción

¿Quién es feliz? Si bien a un lector contemporáneo de la *Ética Nicomaquea* esta pregunta le suscita la idea de algunas condiciones de posibilidad de la Felicidad, que responden a su propio tiempo, los lectores medievales de la *Ética Nicomaquea* se ven interpelados por un texto que ofrece respuestas no siempre en consonancia con ciertos presupuestos de la mentalidad latina occidental. De hecho, la introducción de la reflexión acerca de las condiciones para la felicidad suscitó un número importante de preguntas y con ellas algunas grandes controversias e inclusive condenas[2].

Una de estas discusiones es la pregunta por el sujeto de la felicidad, es decir, dónde reside la felicidad humana, si en el alma, en el cuerpo, o en el compuesto, esto es, el conjunto de ambos (*coniunctum*). Este interrogante llevará asimismo a otro más controvertido que es aquel de si la felicidad puede obtenerse en esta vida (*in uia*), en el caso de que el sustrato sea el cuerpo o el conjunto la felicidad debe darse necesariamente en esta vida, o solamente

[1] La investigación para este artículo ha sido posible gracias al financiamiento de un subsidio de Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) de CONICET (2012-819).

[2] Existe una exuberante bibliografía sobre este tema entre los especialistas. Presento aquí algunos íconos de imprescindible lectura sobre las condenas de 1277: Luca BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990; David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999. Por otro lado, sobre los temas considerados por los comentarios y otras obras de los artistas ver, entre muchísimos otros, Luca BIANCHI, "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'. Nota sul De summo bono di Boezio di Dacia", en Maria BETTETINI y Francesco PAPARELLA (eds.), *La felicità nel medioevo*, Lovaina la Nueva, FIDEM, 2005, pp. 15-34; Georg WIELAND, *Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster Westfallen, Aschendorff (*BGPTM*, Neue Folge, 21), 1981. Más recientemente, podemos encontrar: Luca BIANCHI, "Boèce de Dacie et *l'Éthique à Nicomaque*", *Documenti e Studi sulla tradizione filosófica medievale* 17 (2006), 231-248; Valeria BUFFON, "Philosophers and theologians on Happiness", *Laval Théologique et Philosophique* 60, 3 (2004), 449-476.

después de la muerte (*in patria*)[3], en el caso de que el sustrato sea el alma y la felicidad puede darse también después de la destrucción del cuerpo. Cada uno de estos interrogantes conlleva grandes controversias, por lo cual son generalmente desarrollados en discusiones diferentes, una sobre el sustrato y otra sobre el momento de la felicidad. En este artículo presentamos una *quaestio* sobre el sustrato o sujeto de un autor anónimo parisino de mediados del siglo XIII, porque su discurso funda las bases de un debate que continuará en diversos maestros de artes como Pedro de Alvernia, Radulfo Brito, Juan Buridán e importantes teólogos como Tomás de Aquino y Alberto Magno.

En el anónimo parisino de 1241-1244, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*[4], el autor se hará las dos preguntas: por un lado se referirá al sustrato de radicación de la felicidad, si es que fuera posible la radicación de la felicidad debido a que ésta es definida por Aristóteles como una acción o actividad (*Et. Nic.* I, 13, 1102a5-6). Por otro, se preguntará por la posibilidad de la felicidad en esta vida, en ocasión de la afirmación de Aristóteles según la cual la felicidad sólo es posible en una vida *completada* (*"perfecta"* en latín). Aquí nos ocuparemos solamente de la primera pregunta, observando al mismo tiempo los elementos que podrán eventualmente influir sobre la segunda.

La discusión sobre el sentido de *subiectum* y su eventual constitución en "sujeto agente" o eficaz en el sentido moderno le ha interesado particularmente al filósofo francés Alain de Libera, quien lo analiza en su *Archéologie du Sujet* desde el punto de vista gnoseológico por lo menos en sus dos primeros tomos[5]. La cuestión del sujeto, tal como la enuncia Alain de Libera en esta obra, reza: "¿Cómo el sujeto pensante, o si se prefiere, el hombre en tanto *sujeto* y *agente* del pensamiento ha entrado en la filosofía? y ¿por qué?"[6]. Se-

[3] Sobre este tema véase la bibliografía citada en la nota anterior y también Francisco BERTELLONI, *"Loquendo philosophice-Loquendo theologice*. Implicaciones ético-políticas en la *Guía del estudiante* de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de Cl. Lafleur", *Patristica et Mediaevalia* 14, (1993), 21-40; Violeta CERVERA NOVO, "Sobre las fuentes de la condena de 1277: la nobilitas en el libro *De amore* de Andreas Capellanus y en los tratados éticos del aristotelismo radical", *Patristica et Mediaevalia*, 31 (2010), 82-90.

[4] El comentario se encuentra en cuatro manuscritos: *F*= Florencia, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopp., G 4. 853; *O*= Oxford, Bodleian Library, misc. lat. c. 71; Praga, Národní Knihovna České Republiky, III. F 10, f. 12r-23v (= *P*) (testigo parcial) y Avranches, Bibliothèque Municipale, 232, f. 123r-125v (= *A*) (testigo parcial). El primer estudio sobre este escrito fue el de Hieronymus SPETTMANN, "Der Ethikkommentar des Johannes Pecham", en *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag (16. September 1923) Munster, Aschendorff (*BGPTM,* Supplementband 2), 1923, pp. 221-242. Más recientemente, se ha publicado el prólogo del comentario en Valeria BUFFON, "Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologue (vers 1240-1244)", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 78, 2 (2011), 297-382.

[5] Alain de LIBERA, *Archéologie du Sujet I*: *Naissance du Sujet*, París, Vrin, 2007. Cabe señalar que este es el primero de VII tomos programados, de los cuales se han publicado 3.

[6] *Ibid.*, p. 15.

gún este autor, evocando a Isidore Ducasse, "en la gran lotería de la genética conceptual, la asociación de las nociones de *sujeto* y de *agente* para designar el *principio* del pensamiento en el hombre era tan (im)probable como el *encuentro fortuito* sobre la mesa de disección, de una máquina de coser y un paraguas"[7]. En su largo periplo por la historia de la filosofía, Alain de Libera intenta establecer los diversos caminos que determinaron que el *sujeto* terminara siendo un *agente*. Hemos utilizado esta inquietud del filósofo francés para guiar nuestra investigación sobre la ética en los maestros de Artes de París de manera tal que podamos desbrozar su pensamiento de una forma históricamente precisa y, a la vez, filosóficamente interesante para los lectores contemporáneos. Esto por parecernos el terreno de la ética muy propicio y fecundo para estos *encuentros fortuitos.* En efecto, aunque el *subiectum* en el marco de estos textos continúa siendo el equivalente al sustrato o lo que yace por debajo, un significado que le viene atribuido desde el *hypokeiménon* de la filosofía aristotélica[8], en nuestro escrito se dan efectivamente, debido al contexto ético, *encuentros* con términos de agencia, operación o acción y causa.

¿La felicidad es del cuerpo, del alma o del conjunto de ambos?

Hay una *quaestio* en la *Lectura* anónima, cuyo autor llamaremos por comodidad *Pseudo-Peckham* (puesto que ha sido atribuida anteriormente al franciscano Iohannes Peckham), que tiene la particularidad de referirse al alma en tanto *subiectum* de la felicidad y a la vez tiene indirecta incidencia en la discusión sobre el momento en que ésta tiene lugar. La primera *quaestio* de la *Lectio* XI discute de quién o, mejor dicho, de qué es o se dice la felicidad (*Circa partem istam, primo queritur utrum felicitas sit corporis, anime, uel coniuncti*) es decir, si la felicidad es del cuerpo, del alma o del conjunto de ambos[9]. Nuestro autor da, en primer lugar, siete argumentos en favor del alma *per se* como aquello a lo cual la felicidad debe ser atribuida (§§ 4-10). Enseguida, brinda tres argumentos en favor del cuerpo *per se* (§§ 11-13). Por último, da cuatro argumentos en favor del conjunto de ambos, pero poniendo el énfasis en el hecho de que no es el alma *per se* o el cuerpo *per se*, sino el conjunto o combinación de ambos (*coniunctum*) a lo que debe ser atribuida la felicidad (§§ 14-17). Agrega en otro argumento que la felicidad es del alma

[7] *Ibid.*

[8] Para experimentar el vértigo de las oscilaciones del término a través de la historia de la filosofía ver Étienne BALIBAR, Bárbara CASSIN y Alain DE LIBERA, "Sujet", en Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dicctionnaire des intraduisibles*, París, Le Seuil/Le Robert, 2004, pp. 1207-1227 y la frondosa bibliografía que allí se refiere.

[9] Ps-Iohannes PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XI, questio 1, *F* f. 18va-b, *O* f. 15vb-16ra. Véase la edición crítica al final de este artículo. Los parágrafos (§§) que se indican en el cuerpo del texto se refieren a dicha edición.

pero no *per se* sino *in coniuncto*[10]. Esto mismo va a ser retenido para la respuesta, donde se aclara que "la beatitud se dice propiamente del conjunto y no del alma *per se*, ni del cuerpo *per se*, sino del conjunto"[11]. Este conjunto sin embargo puede considerarse de dos maneras, a) o bien según que se considera el conjunto primeramente en su integridad y no según una de sus partes, como el hecho de que el ser hombre conviene a Sócrates en razón del conjunto; b) o bien según que se considera el ser del conjunto en la medida en que se dice principalmente en razón de alguna de las partes del mismo, como el ser de color conviene a Sócrates pero en razón del cuerpo y, en cambio, saber le conviene pero en razón del alma[12]. Este último modo es el que retiene el autor respecto de la felicidad, a saber, "decimos que la felicidad es del conjunto porque es del alma en el conjunto y a través del alma la tiene el conjunto"[13].

Con estos datos ya puede el autor responder al argumento en favor de que la felicidad es *per se* del alma haciendo nuevamente una distinción, a saber, entre las dos maneras de decir que algo es *del alma*: "hay que saber que cuando decimos que '*algo es del alma*' esto es de dos maneras: o bien del alma en tanto es algo fuera del cuerpo y separada del cuerpo o bien del alma en tanto está en el conjunto pero con y por el alma. De esta última manera puede decirse que la felicidad es del alma *per se* y no del primer modo"[14].

Una vez definida la clave de solución, el autor se aboca a la refutación de los argumentos contrarios. Como nos indica la respuesta, la clave para la refutación de los argumentos en favor del alma sola o del cuerpo solo radica en que la felicidad es *por* el alma pero *en* el conjunto y no es sólo en el cuerpo sino en el conjunto[15]. En este punto uno podría bien deducir *ipso facto* que de la felicidad que se habla aquí es de la felicidad "en esta vida", es decir, la única de la que se puede hablar de manera estrictamente filosófica y de la cual habla Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. Curiosamente (o previsiblemente), nuestro autor no da ese paso sino que se mantiene estrictamente en la línea de argumentación planteada sin agregar al asunto ningún tipo de corolario.

Ahora bien, llegados a la última solución, nuestro anónimo maestro refuta dos argumentos. El primero retoma la definición de alma donde se indica que el cuerpo tiene la potencia de la vida y gracias a esto el acto primero del cuerpo es la vida, pero según el argumento, el acto primero y el acto segundo deben ser de lo mismo, por lo tanto la felicidad, que es el acto segundo, es también del cuerpo[16]. El otro argumento refutado es aquel según el cual

[10] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 16.
[11] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 18.
[12] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 18.
[13] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 18.
[14] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 18.
[15] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 18.
[16] *Ibid*., Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18va, *O* f. 15vb), § 13.

el mérito de la felicidad corresponde primero al cuerpo, porque es la causa operante o el principio efectivo inmediato de las virtudes morales:

> *[…] la causa operante inmediatamente merece más según la acción que la que obra remotamente. Pero el principio efectivo inmediato de las virtudes consuetudinales es el cuerpo o las virtudes corporales, como la sensible corruptible, más que el alma porque estas virtudes son adquiridas por medio de las acciones del cuerpo aunque mediante el imperio de la parte racional*[17].

El centro de este argumento que nuestro autor debe refutar es que el cuerpo y sus facultades o virtudes (*uirtutes*) corporales son el *principio efectivo* y la *causa* de las virtudes morales y por lo tanto, dice el argumento, la felicidad debería ser del cuerpo más que del alma.

Nuestro autor resuelve combinadamente estos dos argumentos lo cual resulta muy interesante para nuestro examen, dado que pone en relación la causa y principio efectivo de la virtud con el sustrato o asiento (*subiectum*) de la felicidad. El maestro de artes invierte la relación y en lugar de considerar la *causa,* como lo hace el argumento contrario, considera el sustrato; la vida, y asimismo la felicidad, dice el autor, es del alma como de un sujeto (*subiecti*), es decir, un sustrato, y también es del alma como de una causa eficiente. Si bien se mantiene la significación acostumbrada en esa época de estos términos (*subiectum–efficiens*), el cruce entre estos dos términos tendrá un futuro promisorio según la arqueología del sujeto. Hace unos años presenté en un congreso este texto junto con varios otros sin advertir la importancia de este vínculo, pero el análisis detallado revelará este aspecto antes inadvertido. Veamos el texto completo y después lo examinaremos por partes:

> *A lo último hay que decir que la primera vida por sí es del alma como del sujeto y también como del eficiente y por eso la felicidad primero es del alma como del sujeto, y si [es] del conjunto, esto es a través del alma. A lo que objeta que hay una potencia del cuerpo para la vida, hay que responder que es verdad, no como de lo eficiente ni como del sujeto primero, sino como de lo que recibe de otro. Sin duda es verdad que el cuerpo recibe la vida también por el alma, y más aún hay que decir que es así según la verdad; aunque los filósofos no disponiendo que el cuerpo aunque es corruptible pueda hacerse incorruptible*[18] *dirían quizás –como*

[17] *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18rb-va, *O* f. 15vb), § 11.

[18] He aquí la razón religiosa argüida por nuestro maestro para determinar que la felicidad es del conjunto. Como bien se advierte en la letra, se refiere a la felicidad del conjunto de alma y cuerpo pero después del juicio final, que es donde el cuerpo será incorruptible. Por lo tanto, lejos de ser un texto *exclusivamente* filosófico, incluye estos razonamientos que indican que su objetivo es aclarar la noción de felicidad suprema contemporánea al autor y que se ubica justamente después del juicio final. Sobre las discusiones en torno a la visión beatífica, cfr. Christian

> *parece querer también Aristóteles– que la felicidad es del alma por sí y no del conjunto ni por el alma en el conjunto y entonces según éstos, por las razones que muestran que la felicidad es del conjunto, debería responder, y primero a lo primero, diciendo que aunque el conjunto merezca, sin embargo, porque el alma utiliza el cuerpo como un instrumento, así el conjunto merece no por sí sino por el alma, así como obra por imperio del alma. Por eso no es necesario que el conjunto sea feliz, pues como es evidente en relación a las acciones que el alma hace en razón del cuerpo, éste no merece en ellas en cuanto son tales, y así tampoco el cuerpo merece en aquellas cosas que hace movido por el alma o por el imperio del alma*[19].

En primer lugar, la respuesta indica que la felicidad es del alma como *de un sujeto* (*subiecti*). Esta solución, si bien parece relacionarse o derivarse en cierto modo a las maneras de ser esencial (predicación *de subiecto*) y accidental (predicación *in subiecto*) (*Cat.* 2), no sigue exactamente la formulación aristotélica tal como estaba fijada en el ambiente de la Facultad de Artes de París, ya que aquí se utiliza el genitivo mientras que en la formulación acostumbrada es *de* o *in* más el ablativo. Por lo tanto, o bien se refiere de una manera *sui generis* a la predicación esencial *de subiecto*, sobre el sujeto, o bien es otro tipo de predicación que indicaría –con el uso del genitivo– una pertenencia esencial o una "participación" (permitiéndome esta conjetura las diversas características neoplatónicas del ambiente escolar parisino)[20] esencial de lo predicado –en este caso la felicidad– con el sujeto o sustrato.

En segundo lugar, refuta la objeción que indicaba que el cuerpo tiene una potencia para la vida y por lo tanto tiene una potencia para la felicidad y, entonces, la felicidad sería del cuerpo. Allí se distinguen y se cruzan los términos "eficiente" y "sujeto primero"[21]. "Sujeto primero" se entiende en

---

TROTTMANN, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École française de Rome ,1995. Respecto de este problema en los maestros de artes, cfr. Valeria BUFFON, "L'assimilation au divin à la Faculté des arts de Paris au milieu du XIIIe siècle", en Alessandro MUSCO y Giuliana MUSSOTTO (eds.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp. 303-320.

[19] Las *cursivas* son nuestras. Ps-Iohannes PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18vb, *O* f. 16ra), § 23.

[20] Sobre el fondo neoplatónico de los maestros de Artes, cfr. Claude LAFLEUR y Joanne CARRIER, "Une figure métissée du platonisme médiéval: Jean le Page et le Prologue de son *Commentaire* (vers 1231-1240) sur l'*Isagoge* de Porphyre", en Bjarne MELKEVIK y Jean-Marc NARBONNE (eds.), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, París-Québec, Vrin, Presses de l'Université Laval, 2000, pp. 105-160 (Zêtêsis, Textes et essais, 3).

[21] Cuando en *Metafísica*, Z 3, 1029a1-2, Aristóteles menciona el sujeto de predicación como aquello *de lo que se predican* otras cosas y que él mismo no se predica. Indica que, máximamente, se considera sustancia aquel que podemos determinar como *sujeto primero* (en la traducción latina *subiectum primum*). ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, trad. anónima,

este contexto similarmente al uso del sintagma equivalente en *Metafísica* VII, 3: *subiectum primum*, como el sustrato principal o anterior a toda otra consideración y como equivalente a la *substantia*[22]. Por su parte, "eficiente" tiene aquí el significado que le compete a la causa del mismo nombre, "causa eficiente" entonces es el alma de las acciones virtuosas y es también sujeto o sustrato de la felicidad. Si bien, es imposible dar cuenta aquí de los innumerables dispositivos puestos en funcionamiento por Alain de Libera en la *Archéologie du Sujet*, podemos sin embargo considerar que algunos de los elementos del dispositivo *substantia-subiectum-suppositum*[23] se cruzan con los del dispositivo *agens-efficiens*. En esta ocasión, el dispositivo *substantia-subiectum-suppositum* se determina considerando que la felicidad es una acción o una actividad que debe ser llevada a cabo por algo o alguien, en este caso la acción de la felicidad (definida como actividad en *Et. Nic.* I, 13) es justamente del sujeto, *subiecti*. A la vez, este sujeto es la causa eficiente de la felicidad y por lo tanto el agente de la acción[24]. Ahora bien, esta constatación no tiene significación precisa sino tomada desde el punto de vista de la *longue durée* y considerando la crítica que hace De Libera al supuesto contemporáneo de "sujeto moderno"[25]. Por lo tanto, no puede ser aquí más que una constatación que requiere una contextualización ulterior, la cual no es posible en los escuetos límites de un artículo.

Siguiendo con el análisis del parágrafo citado antes, nuestro autor hace a continuación una salvedad muy común durante el siglo XIII (pero que se interpretará hacia fines de siglo –en las condenas de 1277–[26] como un ardid inválido que pone en contradicción la verdad teológica y la palabra del Filósofo), la distinción entre la creencia por fe en la resurrección de los cuerpos –y, en consecuencia, la atribución de la felicidad al cuerpo y alma también después de la muerte– y la consideración más acorde con el Estagirita (o con

(ed. Gudrun Vuillemin-Diem), Leiden, Brill, 1976, p. 125. Para un análisis lexicológico de este pasaje ver Valeria BUFFON, "Aristóteles Políglota. Particularidades del vocabulario técnico aristotélico según algunas traducciones medievales de la *Metafísica* y la *Ética Nicomáquea*", *El Hilo de la Fábula* 15, (2015), 155-172.

[22] ARISTETELES LATINUS, *Metaphysica*, *op. cit.*, XXV: 2, p. 125. Texto griego: ed. William Ross, Oxford, Clarendon, 1924, 1028b33-1029b9. Texto árabe: ed. Maurice Bouyges, en AVERROES, *Tafsīr ma baᶜd aṭ-ṭabiᶜat*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938, t. VI, 767–768. Texto latino en la traducción de Miguel Escoto (a partir del árabe) ed. Iunctas, en *Aristotelis Opera cum Averrois cordubensis commentariis*, Venecia 1562, t. VIII, fol. 157G-I. Para un análisis comparado de la terminología utilizada en estos pasajes véase BUFFON, "Aristóteles políglota", pp. 165-166.

[23] Cfr. DE LIBERA, *Archéologie du Sujet I: la naissance du sujet*, pp. 63-71 y 343-346.

[24] De Libera promete desarrollar este dispositivo en el tomo VI de su obra, cfr. Alain DE LIBERA, *Archéologie du Sujet III: l'acte de penser 1: La double révolution*, París, Vrin, 2014, p. 12.

[25] Alain DE LIBERA, *L'invention du sujet moderne. Cours au collège de France 2013-2014*, París, Vrin, 2015.

[26] Cfr. David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999.

la interpretación que los maestros de artes tienen de él) de que es el alma propiamente la que sobrevive al cuerpo y en la que reside la felicidad[27].

Es así que la respuesta final de nuestro maestro es predominantemente filosófica, ya que considera que, a fin de cuentas, puesto que en la ecuación del mérito no es el cuerpo sino principalmente el alma y por su imperio el cuerpo merece, por lo tanto, no es el conjunto o compuesto de cuerpo y alma sino puramente el alma quien merece y quien puede decirse "feliz". Esta alma que es *eficiente* porque por su imperio el cuerpo actúa, constituye a la vez un *subiectum*, sustrato o asiento. Ahora bien, por otra parte la vida se predica del alma como perteneciente *a un sujeto* (*subiecti*) con lo cual el alma sigue con la misma consideración, esto es, de *subiectum* y *efficiens*, mientras que la vida aquí predicándose esencialmente del alma, será el principio de actualización del cuerpo.

Independientemente de la discusión sobre la agencia de la felicidad y de la virtud, la consideración de un sustrato o asiento tanto de la virtud como de la felicidad cristalizará en los autores autoritarios de mitad de siglo, Alberto Magno[28] y Tomás de Aquino[29], que establecerán una discusión que perdurará a finales del siglo XIII. Es más, el propio Alberto indica[30] que la fundamentación de la constitución del alma como *subiectum* es justamente el libro VII (Z), capítulo 3 de la metafísica de Aristóteles[31], tal como nuestro maestro parece sugerir, determinando el alma como *subiectum primum*.

[27] Sobre esta distinción véase el artículo de Francisco Bertelloni citado en la nota 3 y más recientemente Valeria BUFFON, "Le contexte de composition des *Communia* de Salamanque sur la Félicité (*De felicitate*) et ses sources", en *Laval Théologique et Philosophique*, en prensa.

[28] Hay muchos lugares donde Alberto Magno discute este tema en su *Super Ethica* señalamos aquí algunos ejemplos más significativos. Cf. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica* (ed. Wilhelm Kübel), Münster, Aschendorff, 1968, Liber V, *Lectio* I, q. 4 p. 308; *Liber* I, *Lectio* XV: "Deinde cum dicit: *Contemplandum,* determinat de partibus anime, quantum ad propositum pertinet. Potentia autem animae est subiectum et principium virtutis, quia circa illud innascitur habitus; unde procedit operatio ad habitum"; Liber I lectio X, sobre la felicidad en la voluntad como en un sujeto, cf. p. 60a.

[29] El lugar central es la discusión sobre el sujeto de los hábitos (*De subiecto habituum*) y sobre el sujeto de la virtud (*De subiecto virtutis*). *Summa Theologiae* Ia IIae, Roma, Commissio Leonina, Q. 50 y Q. 56.

[30] ALBERTO MAGNO, *op. cit.*, Liber V, Lectio I, q. 4 p. 308. Veamos primero la cuarta objeción: "(4) Praeterea, subiectum habet rationem materiae; sed materia non potest esse principium cognoscendi, ut probatur in VII METAPHYSICAE". Veamos ahora la solución a esa objeción, donde Alberto utiliza la interpretación aviceniana de Aristóteles: "(4) Ad quartum dicendum, quod subiectum, ut dicit AVICENNA, est ens in se completum praebens alteri occasionem essendi, et ideo subiectum non est tantum materia, Est enim in subiecto duo considerare, scilicet quod substat accidentibus, et sic habet rationem materiae et non posset esse sufficiens principium cognoscendi. Si autem consideratur ut causa accidentis substans ei, sic est principium cognoscendi ipsum; est enim quorundam causa, scilicet per se accidentium, et quorundam ratio, sicut accidentium per accidens".

[31] Véase un análisis de este fragmento respecto de su derrotero latino en Valeria BUFFON, "Aristóteles Políglota", pp. 155-172.

Observaciones finales sobre el contenido

A partir de todo lo analizado, podemos llegar a algunas fecundas observaciones. En primer lugar, la discusión sobre el sujeto de la felicidad y de la virtud que establece al alma como sustrato y asiento de éstas es emprendida por los maestros de artes de París a mediados del siglo XIII. En este contexto también, los maestros incluyen sus observaciones sobre la agencia, donde el alma o el alma a través de sus facultades particulares (voluntad, razón) es la causa eficiente y el agente de la acción. Considerando que la discusión de los maestros de artes precede y moldea la interpretación posterior tanto de *artistae* como de teólogos, podemos concluir que el debate ético es fundamental para el cruce estratégico del concepto de *subiectum* en la reflexión sobre la agencia.

APÉNDICE

Edición crítica de la Lectio XI, questio 1 *de la anónima*

Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem

Normas editoriales y criterios de traducción

Ortografía de la edición:

Nuestra edición conserva la ortografía de los testigos principales, *F* y *O*[32]. Ante la falta de uniformidad, adoptamos la forma más recurrente en los manuscritos. Cuando una palabra figura abreviada en todos los testigos, resolvemos las abreviaturas teniendo en cuenta el contexto ortográfico del siglo XIII, cuyas características enumeramos a continuación: siguiendo a los escribas, no incluimos los diptongos; en lugar de "v" y "j", se utiliza "u" e "i" respectivamente; en mayúscula, la "u" se transforma en "V"; respecto del uso de *ti* o *ci* frente a otra vocal, los escribas hacen uso indistinto, incluso resulta paleográficamente incierta la distinción entre "c" y "t", por lo tanto hemos uniformizado adoptando sistemáticamente *ti*. Finalmente, en lo que concierte a la conjunción adversativa *sed*, es muy frecuentemente abreviada en "S_3" (= *set*) y nuestros testigos completos rara vez resuelven la abreviatura (*F*= "sed"; *O*= "set"). En virtud del uso extendido de *set* en el período al que pertenecen nuestros manuscritos, hemos mantenido esta forma medieval del vocablo.

Aparato de variantes y de fuentes:

El aparato de variantes y el de fuentes se encuentra en las notas a pie de página de la edición-traducción. El aparato de variantes es de tipo negativo, es decir que se menciona el lema adoptado sobreentendiendo el manuscrito del cual se toma, separado con un corchete "]" de las variantes que se ofrecen en el mismo o en el otro manuscrito. Se consignan las variantes que se han recogido en la colación de los testigos completos *F* y *O*; hemos omitido las variantes ortográficas para no engrosar un aparato ya bastante extenso. En

[32] Véase nota 4. Para la descripción de los manuscritos, la estructura del comentario, la discusión sobre la autoría y la datación, véase Valeria BUFFON, "Anonymi Magistri Artium (Pseudo-Peckham)", pp. 299-314.

el aparato de fuentes precisamos las referencias a los autores y obras citadas en la edición.

Revestimiento del texto:

a) Mayúsculas: El empleo de las mayúsculas es casi inexistente en los manuscritos. Nosotros hemos puesto mayúscula al comienzo de cada oración, a los nombres propios incluyendo *Deus* y *Primus* así como a los pronombres que los reemplazan y a la primera palabra en los títulos de obras.

b) Puntuación: La puntuación de los manuscritos no responde a las convenciones lingüísticas modernas. Hemos decidido entonces puntuar el texto de tal manera que de él resalten claramente las articulaciones lógicas.

c) Cursiva: En el cuerpo del texto editado reservamos la *cursiva* para los títulos de obras y para los lemas comentados por el autor. En el aparato de variantes, la cursiva se utiliza para nuestras anotaciones críticas.

d) Signos Varios: Las reposiciones que proponemos para explicitar palabras sobreentendidas (sobre todo en la traducción) a fin de facilitar la lectura están encerradas entre corchetes angulares (< >), mientras que las reposiciones que proponemos para llenar una omisión del texto original están indicadas en el aparato de variantes. Las comillas simples ‘ se han utilizado para distinguir ciertas palabras que tienen que ponerse de relieve, como en el caso de las etimologías o las definiciones. Las comillas dobles “” se reservan para las citas literales.

e) Títulos y divisiones del texto: El título de la obra no es del autor, lo hemos forjado dando una descripción general de la naturaleza del texto[33] y puesto que se trata de un agregado del editor, se encuentra entre corchetes angulares. La división del texto en diversas *lectiones* es una configuración del texto mismo, que no está numerada en los testimonios manuscritos, pero que comporta algunas marcas textuales que hemos mostrado en otro lugar[34]. Entonces hemos agregado entre corchetes angulares la numeración de las *lectiones* y los títulos que denotan su organización, para manifestar claramente la estructura del texto.

[33] Respecto de la naturaleza y de la tipología a la que pertenece este comentario cfr. Olga WEIJERS, “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, en Gianfranco FIORAVANTI *et al.*, *Il commento filosofico nell’occidente latino (secoli xiii-xv),* Turnhout, Brepols, 2002, pp. 17-41. Ver también Valeria BUFFON, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam”*, pp. 301-304.

[34] Cfr. Valeria BUFFON, *L’idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, Québec, Université Laval, 2007, pp. 210-212.

ANONYMI MAGISTRI ARTIVM,

<LECTURA CUM QUESTIONIBUS IN ETHICAM NOVAM ET VETEREM>

Lectio XI, questio 1

Sigla Codicum

F= Florencia, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopp., G 4. 853

O= Oxford, Bodleian Library, misc. lat. c. 71.

Vtrum felicitas sit corporis, anime, uel coniuncti?

¿Es la felicidad del cuerpo, del alma o del conjunto?

(*F* f. 18va, *O* f. 15vb)

ARGUMENTOS A FAVOR DEL ALMA

§ ***4*** *De primo sic. Augustinus beatitudo omnis in animo*[1] *est quia animus naturaliter capax est beatitudine*[2] *ualens*[3] *ea frui per illuminationem gratie, per cuius illuminationem meretur*[4]*; corpus enim*[5] *subiectum in corruptionem*[6]*; ergo beatitudo per se est anime.*

Sobre lo primero, se argumenta así: Agustín dice que toda beatitud está en el ánimo porque el ánimo es naturalmente capaz de poder disfrutar de ella por iluminación de la gracia, por cuya iluminación merece pues el cuerpo <está> sujeto a la corrupción; por lo tanto la beatitud es por sí del alma.

§ ***5*** *Item, Augustinus beatitudo est plena conformitas ymaginis create ad increatam; set sicut uult Augustinus homo non est ymago ymaginis increate*[7] *nisi per animam, et maxime secundum rationalem*[8] *quo ad partem superiorem; ergo secundum illam proprie erit felicitas et sic felicitas proprie est*[9] *anime*[10].

Asimismo, Agustín también dice que la beatitud es la plena conformidad de la imagen creada a la increada, pero como quiere Agustín el hombre no es la imagen de la imagen increada sino por el alma, y máxime según la racional en cuanto a su parte superior; por lo tanto, según ella será propiamente la felicidad y así la felicidad es propiamente del alma.

§ ***6*** *Item, cuius est appetitus rei alicuius eiusdem est ipsum habere. Quod appetitur,* ***[O f. 15vb, F f. 18rb41]*** *dum*[11] *habetur; ergo, cum appetere beatitudinem sit per se anime, eius per se erit beatitudo.*

Asimismo, de aquello de lo cual es el apetito de alguna cosa, de eso mismo es el tenerla. Lo que se desea, <se desea,> hasta que se tiene; por lo tanto, puesto que desear la beatitud es por sí del alma, será por sí de ella la beatitud.

§ ***7*** *Item, Augustinus* De spiritu et anima*: beate uiuere nichil aliud est quam ueris certisque*[12] *bonis gaudere*[13]*; gaudium autem per se est anime; ergo et beatitudo uite siue beata uita*[14].

Asimismo, Agustín en *Sobre el espíritu y el alma* <indica que> vivir beatamente no es otra cosa que gozar de las cosas verdaderas, ciertas y buenas; pero el gozo por sí es del alma; por lo tanto también lo es la beatitud de la vida o la vida beata.

§ ***8*** *Item, Augustinus* De ciuitate dei[15]*: "Angeli ideo dicuntur*[16] *beati, quia deo adherent"*[17]*. Similiter, ergo adherentia hominis ad Deum facit hominem beatum; set hec adherentia non potest esse nisi per cognitionem et amorem; cum ergo*[18] *hec sint anime beatitudo siue felicitas per se erit anime.*

Asimismo, Agustín en *La ciudad de Dios*: "Por eso los ángeles se dicen beatos, porque están junto a Dios. Por lo tanto, similarmente la vecindad del hombre a Dios hace al hombre beato; pero esta vecindad no puede ser más que por conocimiento y amor; por lo tanto, puesto que estas cosas son del alma, la beatitud o felicidad por sí será del alma.

§ ***9*** *Item, cum uirtus disponat ad felicitatem, in eodem debet esse uirtus et felicitas; set in libro sequenti autor*[19] *uolens ostendere quid sit uirtus, ennumerat ea que sunt in anima*[20]*, non*[21] *in coniuncto, ut per hoc habeatur quid est uirtus; quare uirtus est anime*[22] *non coniuncti, ergo et felicitas.*

Asimismo, puesto que la virtud dispone a la felicidad, en lo mismo debe estar la virtud y la felicidad; ahora bien, en el libro siguiente, cuando el autor quiere mostrar qué es la virtud, enumera las cosas que están en el alma no en el conjunto de tal forma que por esto se tenga qué es la virtud; por esto la virtud es del alma, no del conjunto; por lo tanto también la felicidad.

§ ***10*** *Item, inferius dicit quod homines beati*[23] *dicendi sunt ut angeli*[24]*, ergo, cum homo non sit ut angelus nisi ratione anime, beatitudo erit per se anime.*

Asimismo, más abajo dice el autor que los hombres deben decirse beatos como ángeles, por lo tanto, puesto que el hombre no es como un ángel sino en razón del alma, la beatitud será por sí del alma.

Argumentos en favor del cuerpo

§ ***11*** *Quod autem magis sit corporis uidetur eiusdem debet esse premium cuius est*[25] *meritum; ergo, cum corpus mereatur*[26] *primo, et felicitas primo erit corporis. Quod primo mereatur*[27] *uidetur quia causa inmediate operans magis meretur secundum operationem quam que remote. Set uirtutum consuetudinalium inmediatum*[28] *principium est corpus effectiuum uel*[29] *uirtutes corporales ut sensibilis*[30] *corruptibilis quam anima*[31]*, quia iste*[32] ***[F f. 18va, O f. 15vb15]*** *uirtutes acquiruntur per operationes corporis, etsi mediante imperio partis rationabilis. Ergo, magis meretur beatitudinem secundum illas corpus uel*[33] *uirtutes corporales.*

Pero parece que sea más del cuerpo mismo el mérito de que debe ser el premio; por lo tanto, puesto que el cuerpo merece primero, también la felicidad será primero del cuerpo. Parece que merece primero porque la causa obrante inmediatamente merece más según la acción que la que obra remotamente. Pero el principio inmediato de las virtudes consuetudinales es el cuerpo activo o las virtudes corporales como la sensible corruptible, más que el alma, porque estas virtudes son adquiridas por medio de las acciones del cuerpo, aunque mediante el imperio de la parte racional. Por lo tanto, merece más la beatitud según estas acciones el cuerpo o las virtudes corporales.

§ ***12*** *Item*[34]*, cum dicimus quod homo hominem generat et sol*[35]*, non dicitur tamen homo filius solis set hominis, et hoc est quia homo est*[36] *causa proxima et magis determinante ad hoc se habens*[37]*. Ergo similiter, cum*[38] *istis uirtutibus homo per corpus inmediatius operetur quam per animam debent dici iste uirtutes corporis et non anime; quare et felicitas gratia earum.*

Asimismo, puesto que decimos que el hombre y el sol generan al hombre, sin embargo no se dice que el hombre es hijo del sol sino del hombre, y esto es porque el hombre es la causa próxima y que se considera más determinante para esto. Por lo tanto, similarmente, puesto que el hombre actúa por estas virtudes a través del cuerpo más inmediatamente que a través del alma, estas virtudes del cuerpo deben considerarse <causa próxima> y no <las> del alma; por ello también la felicidad es gracias a ellas.

§ ***13*** *Item, eiusdem debet esse actus primus et actus secundus, set uita naturalis est quasi actus primus, felicitas uero siue uita spiritualis est actus secundus*[39]*. Set uita prima est corporis; probatio: quia eiusdem est potentia cuius est actus*[40]*. Set potentia uiuendi corporis;*[41] *probatio: anima est actus corporis phisici organici*[42] *potentia uitam habentis*[43]*. Ergo et actus uiuendi erit corporis; quare et felicitas.*

Asimismo, el acto primero y el acto segundo deben ser de lo mismo, pero la vida natural es como el acto primero, en cambio la felicidad o vida espiritual es el acto segundo. Pero la vida primera es del cuerpo; prueba: porque la potencia es de lo mismo de lo que es el acto. Pero la potencia de vivir es del cuerpo; prueba: el alma es el acto de un cuerpo físico orgánico con potencia de tener vida. Por lo tanto, el acto de vivir será del cuerpo; por eso también la felicidad.

Argumentos en favor del conjunto

§ ***14*** *Quod autem sit coniuncti sic ostenditur*[44]*: cuius per se et primo est meritum eius per se et*[45] *primo est premium. Set meritum est per se coniuncti, non enim est dicere quod corpus per se mereatur nec*[46] *quod anima per se mereatur. Quare beatitudo per se erit coniuncti.*

Ahora bien, que <la felicidad> es del conjunto se muestra así: <de aquello> de lo cual por sí y en primer lugar es el mérito, de ello es por sí y en primer lugar el premio. Pero el mérito es por sí del conjunto, pues no hay que decir que el cuerpo merece por sí y tampoco que el alma merece por sí. Por lo cual, la beatitud será por sí del conjunto.

§ ***15*** *Item, Dionisius summum bonum est quod omnia concupiscunt*[47]*, sensibilia sensibiliter, corporalia corporaliter,*[48] *intelligibilia autem*[49] *intelligibiliter. Ergo si summum bonum est hominis erit hominis inquantum communicat cum hiis omnibus. Set ratione coniuncti. Ergo felicitas est coniuncti.*

Asimismo, Dionisio: el bien supremo es lo que todas las cosas desean, los sensibles sensiblemente, los corporales corporalmente, los inteligibles en cambio inteligiblemente. Por lo tanto, si el bien supremo es del hombre, del hombre será en cuando se comunica con todas estas cosas. Pero esto es en razón del conjunto. Por lo tanto la felicidad es del conjunto.

§ ***16*** *Item ad idem*[50]*, omnis pars extra totum habet esse dependens et diminutum, ergo cum anima nata sit esse pars hominis, ipsa per se habet esse*[51] *diminutum et solum in toto compleri potest. Ergo cum felicitas sit abiciens omnem incompletionem felicitas erit anime solum*[52] *in coniuncto et non per se.*

Asimismo a lo mismo, toda parte fuera del todo tiene un ser dependiente y diminuto, por lo tanto, puesto que el alma está destinada a ser una parte del hombre, ella por sí tiene un ser diminuto y solo se puede completar en el todo. Por lo tanto, puesto que la felicidad está alejada de toda incompletud, la felicidad será del alma sólo en el conjunto y no por sí.

§ ***17*** *Item decimo nono* De ciuitate Dei[53] *: summum bonum hominis quo fit homo beatus ex utriusque rei bonis*[54]*, scilicet corporis et anime, constare dicitur*[55]*. Ergo et coniuncti erit.*

Asimismo, en el decimonoveno <libro> *De civitate Dei* se dice que el bien supremo del hombre por el cual el hombre se hace beato se constituye a partir de ambas cosas buenas, a saber del cuerpo y del alma. Por esta razón también será el conjunto.

§ ***18*** *Ad horum euidentiam sciendum quod beatitudo proprie loquendo est coniuncti*[56] *et non*[57] *anime per se, nec*[58] *corpori per se, set coniuncti. Et*[59] *esse coniuncti est dupliciter: aut coniuncti ita quod ratione nullius partis primo, sicut dicere est quod esse hominem*[60] *conuenit Sorti*[61] *ratione coniuncti; uel ratione*[62] *coniuncti ita quod principaliter ratione alterius partis ipsius coniuncti, sicut esse coloratum conuenit Sorti set ratione corporis, scire uero conuenit eidem set ratione anime*[63]*. Hoc modo dicimus quod felicitas est coniuncti quia est anime in coniuncto et per animam habet eam*[64] *coniunctum. Quod ergo obicit quod anime est per se, sciendum quod aliquid esse*[65] *anime est*[66] *dupliciter: uel anime ut est extra corpus et a corpore separata, uel anime ut est in coniuncto set cum per animam. Hoc autem ultimo modo potest dici felicitas anime per se*[67] *et non primo modo.*

Para evidencia de estos argumentos, hay que saber que la beatitud se debe decir propiamente del conjunto y no del alma *per se*, ni del cuerpo *per se*, sino del conjunto. Y el ser del conjunto es doble: o bien del conjunto en la medida en que en razón de ninguna parte se considera primeramente, como se tiene que decir que el ser hombre conviene a Sócrates en razón del conjunto; o bien en razón del conjunto en la medida en que <se dice> principalmente en razón de alguna de las partes del mismo conjunto, como el ser de color conviene a Sócrates pero en razón del cuerpo, y en cambio saber le conviene pero en razón del alma. De este modo decimos que la felicidad es del conjunto porque es del alma en el conjunto y a través del alma la tiene el conjunto. Por lo tanto, para lo que objeta que es del alma *per se*, hay que saber que "algo es del alma" se entiende de dos maneras: o bien del alma en tanto es algo fuera del cuerpo y separada del cuerpo, o bien del alma en tanto está en el conjunto pero con y por el alma. De esta última manera puede decirse que la felicidad es del alma *per se* y no del primer modo.

§ ***19*** *Ad primo obiectum dicendum quod et si anima naturaliter capax sit beatitudinis, tamen quia hoc habet in coniuncto, ideo coniunctum beatitudinem habet quamuis per animam. Similiter, quod dicit quod per animam ymago creata est et conformatur plene ad ymaginem increatam per hoc enim non concluditur quod beatitudo sit solius anime set quod sit ab anima siue per animam in eo in quo est.*

A la primera objeción hay que decir que aunque el alma sea naturalmente capaz de beatitud, sin embargo porque esto lo tiene en el conjunto, por ello es el conjunto que tiene beatitud aunque por el alma. Similarmente, para lo que dice que por el alma es creada la imagen y es conformada plenamente a la imagen increada, pues por esto no se concluye que la beatitud sea solamente del alma sino que es a partir del alma o por el alma en aquello en lo que está.

Similiter, ad aliud dic quod coniunctum appetit[68] *set per animam habet quod appetat, et ideo coniunctum habet felicitatem quamuis per animam*[69].

Similarmente, debes decir a la otra objeción que el conjunto desea pero por el alma tiene el desear y por ello el conjunto tiene la felicidad aunque por el alma.

§ ***20*** *Ad aliud dicendum*[70] *quod sicut dicere est quod*[71] *coniunctum cognoscit*[72]*, licet per animam, similiter et diligit sic et coniunctum dicitur*[73] *deo adherere. Similiter dic quod si uirtus insit per animam, non tamen est anime separate –nisi post acquisitionem suam–, set anime in coniuncto.*

A lo otro hay que decir que así como se debe decir que el conjunto conoce, aunque por el alma, también similarmente ama, y así el conjunto se dice que se une a Dios. Similarmente, debes decir que si la virtud reside por el alma, sin embargo no es del alma separada –a menos que sea después de su adquisición–, sino del alma en el conjunto.

§ ***21*** <> *Ad aliud dicendum quod homines beati dicuntur esse sicut angeli non quia*[74] *beatitudo sit hominis*[75] *ratione anime ut est separata, set quia sicut angeli nichil patiuntur*[76] *a quibuslibet iniustitiis, sic nec*[77] *homo beatus.*

A lo otro hay que decir que los hombres se consideran que son beatos como ángeles no porque la beatitud sea del hombre en razón del alma en tanto está separada, sino porque así como los ángeles, nada sufren de cualesquiera injusticias, así tampoco el hombre beato.

§ *22* <> *Ad illud quod obicit quod debeat*[78] *esse magis corporis, respondendum quod corpus non meretur primo et ad hoc intelligendum quod meritum debetur per se consensui*[79] *in opus bonum. Vnde non debetur operi exteriori nisi sicut signo, secundum quod dicit inferius quod*[80] *delectatio et tristitia in operibus est signum habituum*[81] *set rationi mouenti*[82] *et regulanti et in bono conseruenti. Quod ergo dicit quod corporalis operatio est causa proxima dico quod non, immo non est causa set signum, set consensus rationis in opus bonum uel malum proprie causa est. Vnde nec*[83] *operatio exterior causa est uirtutis set solum sicut minister*[84]*. Ratio uero dirigens*[85] *et conseruans*[86] *per se causa est. Et per hoc patet solutio ad aliud, licet enim corpus et uirtutes corporales proximo operentur operationem exteriorem, quia tamen*[87] *operatio exterior*[88] *causa non est set solum signum sicut* ***[F f. 18vb]*** *postea dicetur*[89] *ideo non determinatur uirtus neque*[90] *felicitas secundum illam.* ***[O f. 16ra]***

A eso que objeta que más bien debería ser del cuerpo, hay que responder que el cuerpo no merece primeramente y para esto hay que comprender que el mérito se debe *per se* al consentimiento en la obra buena. De allí que no se debe a la obra exterior sino como signo, según lo que dice más abajo que la delectación y la tristeza en las obras son signos de los hábitos pero en razón del que mueve, regula y conserva en el bien. Por lo tanto, a lo que dice que la acción corporal es causa próxima <de la felicidad>, digo que no, no es causa sino signo, al contrario, el consentimiento de la razón en la obra buena o mala es la causa propiamente. De allí que la acción exterior tampoco es causa de la virtud sino sólo como un instrumento. En cambio, la razón que dirige y conserva es por sí la causa. Y por esto es evidente la solución a lo otro, pues aunque el cuerpo y las virtudes corporales operen de manera próxima la acción exterior, sin embargo porque la acción exterior no es causa sino sólo signo como se dirá después, por ello no se determina según ella la virtud ni la felicidad.

§ ***23*** *Ad ultimum dicendum quod uita prima*[91] *per se est anime et sicut subiecti et sicut efficientis et ideo felicitas primo est anime ut subiecti et si coniuncti hoc, est per animam. Quod obicit quod corporis*[92] *est potentia ad uitam, respondendum*[93] *est uerum est non sicut efficientis nec*[94] *sicut subiecti primi*[95]*, set sicut ab alio recipientis*[96]*. Verum est quidem quod corpus uitam recipit*[97] *et ab anima, sic quidem dicere est secundum ueritatem; licet philosophi non attendentes quod corpus quod modo*[98] *est corruptibile possit fieri incorruptibile dicerent*[99] *fortasse –sicut uidetur uelle etiam*[100] *Aristoteles– quod felicitas sit anime per se et non coniuncti nec per*[101] *animam in coniuncto; et tunc secundum ipsos, ad rationes que ostendunt quod felicitas sit coniuncti, deberet responderi, et primo ad primum,*[102] *dicendo quoniam et si coniunctum*[103] *mereatur, quia tamen anima utitur corpore sicut minister*[104]*, et sic coniunctum meretur non sibi set anime, sicut imperio anime operatur*[105]*. Ideo non oportet quod coniunctum felicitetur, sicut enim patet de operationibus quas anima facit ratione corporis, quod non meretur in illis inquantum sic sunt, sic nec corpus in eis, que facit motum ab anima uel imperio anime.*

A lo último hay que decir que la primera vida es por sí del alma como del sujeto y también como del eficiente y por eso la felicidad primero es del alma como *del sujeto* y si es del conjunto, esto es a través del alma. A lo que objeta que hay una potencia del cuerpo para la vida, hay que responder que es verdad no como de lo eficiente ni como del sujeto primero, sino como de lo que recibe de otro. Sin duda es verdad que el cuerpo recibe la vida también por el alma y más aún hay que decir que es así según la verdad; aunque los filósofos no disponiendo que el cuerpo aunque es corruptible pueda hacerse incorruptible dirían quizás –como parece querer también Aristóteles– que la felicidad es del alma por sí y no del conjunto ni por el alma en el conjunto; y entonces según éstos, por las razones que muestran que la felicidad es del conjunto, se debería responder, y primero a lo primero, diciendo que aunque el conjunto merezca, sin embargo, porque el alma utiliza el cuerpo como un instrumento, así el conjunto merece no por sí sino por el alma, así como obra por imperio del alma. Por eso no es necesario que el conjunto sea feliz, pues como es evidente en relación a las acciones que el alma hace en razón del cuerpo, éste no merece en ellas en cuanto son tales, y así tampoco el cuerpo merece en aquellas cosas que hace movido por el alma o por el imperio del alma.

§ ***24*** *Ad aliud diceret philosophus quod si dicamus quod omnia*[106] *appetunt summum bonum et quod*[107] *homo appetet*[108]*, diceret quod appetitus ille est*[109] *alterius rationis et equiuoce dicitur, et sic non oportet quod homini conueniret*[110] *per illud per quod communicat cum omnibus creaturis.*

A lo otro el filósofo diría que si decimos que todas las cosas desean el bien supremo y que el hombre lo desea, diría que ese apetito tiene otro sentido y se dice equívocamente, y así no es necesario que convenga al hombre por aquello por lo cual se comunica con todas las creaturas.

§ ***25*** *Ad aliud diceret forte philosophus quod anima non dependet essentialiter a corpore nisi ratione operationum quas mediante corpore debet exercere, et ideo, postquam acquisiuit habitum, nichil detrahit sue perfectioni, si corpori non uiuatur.*

A lo otro diría tal vez el filósofo que el alma no depende esencialmente del cuerpo sino en razón de las acciones que debe ejercer mediante el cuerpo, y por ello, después que adquirió el hábito, nada quita a su perfección, si no está viva para el cuerpo.

§ ***26*** *Ad aliud dicendum quod illud quod dicitur summum bonum constare ex bonis anime et corporis non dicit augustinus secundum ueritatem set solum retrahendo*[111] *opinionem actoris*[112] *sicut ibi patet uel dic quod li ex dicit causam materialem non quo ad esse set quo ad fieri non enim beatitudo est illa*[113] *bona set ex illis bonis resultat.*

A lo otro hay que decir que aquello que se dice que el bien supremo se constituye a partir de cuerpo y alma buenos no lo dice Agustín según la verdad, sino sólo reduciendo la opinión del autor como es evidente allí. O bien dí que el "ex" dice la causa material no por la cual se es sino por la cual se es hecho, pues la beatitud no es ella buena sino que resulta de aquellos bienes.

Notas

[1] animo] deo *O*

[2] PS-AGUSTÍN (Alcherio de Claraval?), *De spiritu et anima* (ed. J. P. Migne), cap. 7, col. 784: "Capax est omnium anima, quia per rationalitatem ad cognitionem, et per concupiscibilitatem ad dilectionem universitatis capax inuenitur".

[3] ualens] uolens *O*

[4] *Ibid*, cap. 46, col. 813: "Sic creator omnium Deus inter caetera et super caetera quae creavit, rationalem dignatus est amplius illustrare naturam, quam et sua similitudine fecit insignem et suae beatitudinis voluit esse participem. Cujus tamen rationalis creaturae licet similis videatur origo, facta est diversa conditio; dum pars ejus est in aeterna felicitate firmata; pars rudentibus inferni detracta, et in tartarum tradita in judicium crucianda servatur; pars etiam tertia terrenis unita corporibus locum medium sortita cognoscitur".

[5] enim] ei *O*

[6] corruptionem] corruptibile *O*

[7] increate] intate *O*

[8] rationalem] rationabilem *O*

[9] proprie est] *inu. O*

[10] PS-AGUSTÍN, *De spiritu et anima*, cap. 32, col. 801: "Anima namque rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, superat omnia; et Deo proxima est, quando est pura, eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata, non per corporeos oculos, sed per sui ipsius principale, id est, per intelligentiem Deus cernit, in quo est perfectissima pulchritudo et beatissima visio, qua visione fit beata".

[11] dum] deo *O*

[12] certisque] creatisque *F*

[13] AGUSTÍN DE HIPONA, *De Libero Arbitrio* (ed. William M. Green), Turnhout Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina 29), 1970, lib. 1, cap. 13, l. 105: "atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur; nisi tu putas aliud esse beate uiuere quam ueris bonis certisque gaudere".

[14] uita] uite *O*

[15] de ciuitate dei] dicit est *O*

[16] dicuntur] dicunt *O*

[17] AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei* (ed. Benhard Dombart y Alfons Kalb), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina 47), 1955, lib. 12, cap. 1, l. 61-63: "ita, cum uitium creaturae angelicae dicitur, quo non adhaeret deo, hinc apertissime declaratur, eius naturae ut deo adhaereat conuenire". Véase también *ibid*, lib. 9, cap. 15, l. 58: "neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad angelos inmortales beatos que ita perducit, ut eorum participatione etiam nos inmortales et beati simus; sed ad illam trinitatem, cuius et angeli participatione beati sunt".

[18] ergo] *om. O*

[19] autor] aristoteles *O*

[20] ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Vetus* (1105b) (ed. René-Antoine Gauthier), Leiden, Brill (AL 26, 2), 1972, lib. II, cap. 4, p. 11, l. 14: " Quoniam igitur ea que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie, habitus, horum aliquid erit virtus".

[21] non] *om. pO* uera *sO*

[22] est anime] *inu. O*

[23] beati] *om. O*

[24] ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Noua* (ed. René-Antoine Gauthier), p. 88, l. 12-14: "Si autem ita, beatos dicemus vivencium quibus existunt que dicta sunt, beatos autem homines [ut angelos]". El agregado "*ut angelos*", que se encuentra en la mayoría de los manuscritos, parece coincidir con una glosa muy temprana que se incluyó muy pronto en la tradición manuscrita. Sobre la glosa "ut angelos" véase Valeria BUFFON, "Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the *Nicomachean Ethics*", *Laval Théologique et Philosophique*, 60/3, (2004), p. 457.

[25] premium cuius est] *rep. O*

[26] primo] *om. F*

[27] mereatur] moueatur *O*

[28] inmediatum] in medio titius *O*

[29] est corpus effectum uel] effectiuum est corpus et *O*

[30] sensibilis] sensibilis et *O*

[31] anima] animata *O*

[32] iste] *rep. F*

[33] uel] et *O*

[34] item] item eidem *O*

[35] *Auctoritates Aristotelis* (ed. Jacqueline Hamesse), Lovaina, Publications Universitaires, 1974, p. 145, nro. 65: "Homo generat hominem et sol".

[36] est] *om. O*

[37] ad hoc se habens] se habens ad hoc *O*

[38] cum] cum in *F*

[39] est actus secundus] *om. F*

[40] set uita prima est corporis probatio quia eiusdem est potentia cuius est actus] *om. hom. O*

[41] corporis] corporis est *O*

[42] phisici organici] *inu. O*

[43] *Auctoritates Aristotelis*, p. 177, nro. 41: "Anima est actos corporis physici vitam habentis in potentia, scilicet ad opera vitae".

[44] ostenditur] ostendit *O*

[45] et] *om. pO* (*add. sup. lin. sO*)

[46] nec] neque *O*

[47] PS. DIONYSIUS, *De divinibus nominibus*, 4, 4 (PG, 3, 700 A-B), transl. Iohannis Sarraceni (*Dionysiaca*, Brujas, 1937, t. I, p. 168): "Et bonum est, ut eloquia dicunt, "ex quo omnia" subsistunt et sunt sicut ex causa perfecta deducta; et in quo omnia consistunt sicut in omnipotenti plantatione custodita et contenta; et ad quod omnia conuertuntur quemadmodum ad proprium singula finem; et quod desiderant omnia, intellectualia quidem et rationalia cognitiue, sensibilia autem sensibiliter". PHILLIPPUS CHANCELLARIUS, *Summa de bono* (ed. Nicolai Wicki), Berna, 1985, Prologus, questio 1, p. 6, l. 17-18. PS-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, ed. V. BUFFON, Prologus, § 10 y § 27.

[48] corporalia corporaliter *coni.*] corporalia essentialiter *F* corporalia et essentialiter *O*

[49] autem] *om. O*

[50] ad idem] *om. O*

[51] esse] *om. O*

[52] erit anime solum] solum erit anime *O*

[53] decimo nono de ciuitate dei] .xix. d.c. *O*

[54] bonis] boni *O*

[55] AGUSTÍN DE HIPONA, *De ciuitate Dei*, lib. XIX, cap. 3, l. 22: "proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis".

[56] est coniuncti] *inu. O*

[57] non] non est *O*

[58] nec] neque *O*

[59] et] set *O*

[60] hominem] hoiem *F*

[61] sorti] soli *O*

[62] ratione] esse *O*

[63] set ratione corporis scire uero conuenit eidem set ratione anime] et *O*

[64] eam] esse *O*

[65] esse] *om. O*

[66] anime est] *inu. O*

[67] per se] *om. pO* (*add. in marg. sO*)

[68] appetit] appetet *O*

[69] animam] *insertus § per hom. O (24 voces), corrigit cum "vacat"*

[70] dicendum] dic *O*

[71] sicut dicere est quod] *om. O*

[72] cognoscit] cognoscat *O*

[73] coniunctum dicitur] coniunctum per animam habet *O*

[74] quia] quod *O*

[75] sit hominis] insit *O*

[76] patiuntur] ponuntur *O*
[77] nec] nec habet *O*
[78] debeat] dant *O*
[79] consensui] consensuari *O*
[80] quod] et *O*
[81] ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Vetus* (1104b4-5b), lib. II, cap. 2, p. 8, l. 12-13: "Signum autem oportet facere habituum, fientem voluptatem vel tristitiam in operis".
[82] mouenti] inconuenienti *O*
[83] nec] digna *pO* (*exp. sO* neque *add. in marg. sO*)
[84] minister] unum sunt *O*
[85] dirigens] diligens *O*
[86] conseruans] consentuans *F*
[87] tamen *F*] cum *O*
[88] operatio exterior] *inu. O*
[89] dicetur] dicitur *O*
[90] uirtus neque] nec *F*
[91] prima] potentia *O*
[92] corporis] corporalis *O*
[93] respondendum] dicendum *F*
[94] nec] neque *O*
[95] primi] *om. pO* (*add in marg. sO*)
[96] recipientis] rescipientis *O*
[97] recipit] rescipit *O*
[98] modo] non *O*
[99] dicerent] dicent *O*
[100] uidetur uelle etiam] etiam uidetur uelle *O*
[101] per *sup. lin. sO*] *om. F*
[102] primum] primam *O*
[103] coniunctum] coniuncti *O*
[104] minister] instrumento *O*
[105] operatur] comparatur *O*
[106] omnia] *corr. ex* omnium *O*
[107] quod] quid *O*
[108] appetet] apparet? et? *O*
[109] est] ex *O*
[110] conueniret] communicet *O*
[111] retrahendo] recitando *O*
[112] actoris] ciceronis *O*
[113] est illa] *inu. O*

CELESTINAS EN EL TIEMPO[1]

Nilda GUGLIELMI
(CONICET-Academia Nacional de la Historia)

La literatura antifemenina ha supuesto siempre el adulterio connatural a la naturaleza femenina, debido a la debilidad moral y a la propensión a la lujuria atribuidas a la mujer. Por ello, el personaje de la celestina, la rufiana, la "*entremeteuse*" tiene una larga tradición. En verdad, estos nombres identifican a una figura delimitada por actitudes y de específicos saberes: vieja[2], pobre, con capacidades de ayuda en menesteres hogareños, con conocimientos de curandera, práctica en afeites y trucos de embellecimento pero fundamentalmente, como decimos, estos nombres aluden a sus habilidades para unir voluntades mediante su diligencia en entregar mensajes amorosos. Acerca de las muchas capacidades y mañas de la mujer que denominamos celestina podemos recurrir a la palabras que pronuncia Claudia de Astudillo y Quiñones, la tía fingida, en la novela ejemplar del mismo nombre. Se enorgullece de su arte de restaurar "virgos". Considera que no valen nada "el zumaque y vidrio molido ni la mirra ni el papo de palomino ni otros impertinentes menjunjes que hay" para alcanzar tal logro. Afirma que "no hay cosa que se iguale para este menester a la de la aguja y sirgo encarnado"[3].

[1] Estas páginas forman parte de un libro en preparación sobre *Familia y sociedad en la Edad Media*.

[2] Carlo del Corno, en su edición de SAN BERNARDINO, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427* (Milán Rusconi, 1989), 2 tomos, t. I, p. 637, nota 121) habla del personaje de la *vetula,* "personaje estereotipado de la poesía latina de derivación ovidiana" y menciona la figura que aparece en el *Corbaccio* de Boccaccio: "ciertas mujerzuelas de las que hay muchas en nuestra ciudad que hacen de desolladores de las mujeres, depilando las cejas y las frentes". En adelante, citado *San Bernardino.*

[3] Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *Obras completas*¸ Madrid, Aguilar, s/d., p. 1301. *La tía fingida*. En adelante, citado *Cervantes*. El *Diccionario de la lengua española* (Real Academia española) define *celestina* como *alcahueta.* Otra definición nos dice*:* "mujer que facilita o encubre las relaciones amorosas o sexuales de dos amantes a cambio de dinero." / *Rufián* aparece en el mismo diccionario sólo como sustativo masculino y, en su primera acepción, lo define como "El que hace infame tráfico de mujeres públicas." La palabra española *rufián* deriva del italiano *rufiano,* latín *rufianus*, cuya etimología es discutida. Una de las opiniones la conecta con el latín *rufus*, pelirrojo, por las pelucas rubias o rojizas que utilizaban las prostitutas. La palabra italiana *rufiano* tiene como análogo *mezzano.* El término francés *entremetteur-entremetteuse* es definido como "*alcahuete / tercero / celestina*" (*Dictionnaire français-espagnol*, París, Hachette, 1960). En otra definición: "*proxeneta. Celle qui sert d'intermédiaire dans des intrigues amoureuses.*" En francés, el término reconoce sinónimos

La acción de recaderos también era realizada por otras personas dentro del ámbito doméstico, como las servidoras, sin que esto sea específico de su figura. Con todo, también utilizaremos los textos que nos hablan de las servidoras-rufianas. En relación con este tema, muchos son los ejemplos literarios posibles. Recordemos la acción de Marialonso, la dueña que, en *El celoso extremeño* cervantino, permite la unión de los enamorados jóvenes para desesperación del viejo marido. La dueña quiebra la voluntad de Leonora "con una larga y tan concertada arenga" que –dice el autor– parecería que la había preparado con antelación. "Encareció su gentileza, su valor, su donaire y sus muchas gracias: pintóle de cuánto más gusto le serían los abrazos del amante mozo que los del marido viejo…". Tanto fue el énfasis que todo ello movió "el corazón tierno y poco advertido de la simple e incauta Leonora"[4].

La celestina –con las características mencionadas– ya aparece en Plauto y en el Arcipreste de Hita (en este último caso, en su personaje de la Trotaconventos).

Sobre las servidoras-rufianas se ocupa san Jerónimo cuando habla de la conducta de las viudas. En efecto, el santo pone en guardia a la viuda Furia sobre nodrizas, niñeras y "otros animales de este estilo". Todas incitarán a la señora a dejar pudor y soledad susurrando: "¿Te vas a consumir a perpetuidad sin gozar de la juventud de dulces hijos ni de las delicias de Venus?"[5]

El tema de las celestinas –en sus diversas apariencias– se encuentra en numerosas obras posteriores. Francesco da Barberino (1264-1348) en su *Reggimento e costumi di donna* [6] aconseja: "Guárdate bien de las servidoras// de las viejas y de todas aquellas/ que te traen mensajes perversos/ no las dejes comenzar/ pues [sino] ellas insisten en retornar".

En el siglo XV, san Bernardino emplea repetidas veces la palabra *rufiana* o *rufiano* en sus prédicas. A veces, se refiere a una actitud que no configura sino una expresión ocasional; en otras, el término alude a un personaje que tiene, como fundamento de su carácter, acciones reprochables. Esas acciones condenadas por el santo aluden a las mujeres –de ordinario viejas– que, con el pretexto de vender algunos artículos requeridos por las damas o para prestar algún servicio, se introducen en las casas en que jóvenes esposas esperan a sus maridos ausentes, a veces por largo tiempo. En tal sentido, Francesco da Barberino prevé la ausencia del marido y el comportamiento que ha de

---

tales como *maquerelle, courtière, médiatrice, négociatrice, marieuse, pourvoyeuse, prostituée, réconciliatrice, mère maquerelle.*

[4] *Cervantes*, p. 1160 y ss. *El celoso extremeño.*

[5] San JERÓNIMO, *Epistolario* (edición preparada por Juan Bautista Valero), Madrid, BAC, 1995, 2 tomos, tomo I, carta 54, p.504 y ss. A Furia (de *Ad Furiam de viduitate servanda*).

[6] Francesco da BARBERINO, *Dell reggimento e costumi di donna di messer Francesco Barberino* (ed. del conte Carlo Baudi di Vesme), Bolonia, Gaetano Romagnoli, 1875, p. 361: "Guarda te ben delle fanti,/ dalle vecchie, e tutte quelle/ che t'aducon rie novelle:/non le lassar cominciare,/ ch'elle 'nprendono attornare". En adelante, citado *Barberino.*

observar la esposa mientras esté lejos. La señora se dejará ver lo menos posible, no demostrará alegría alguna y, al regreso del esposo, actuará como si una nueva vida hubiera llegado a ella[7].

También san Bernardino alude a ese alejamiento cuando dice: "No debe partir el marido de la mujer, como muchos hacen, que permanecen tres o cuatro o seis años fuera, y la dejan descontenta y a veces, etcétera"[8]. Vemos que el santo no explica pero insinúa los pecados en que podría incurrir la esposa si las actitudes del marido "la dejan descontenta". Esta frase nos hace pensar en la mal casada que –evidentemente descontenta– podía ceder fácilmente a las argucias de la *entremetteuse.* Una composición para música y danza del siglo XIV habla de los mensajes que los amantes podían enviarse. Una de estas poesías se refiere al rechazo de la mujer a recibir los envíos por *interposita persona* (malos e inoportunos) pues considera que "mensajes sean los ojos cuando los levante, mensajes sean los ojos tuyos a los míos"[9]. Sin duda, relación infiel ya que, concluye "mira mis labios rojos pues tengo un marido que no los conoce". Podría tratarse de otra mal casada como la que aparece en una composición de este mismo tipo: "Pluguiese a Dios que jamás hubiera nacido/ […] soy más fresca que una rosa y me veo casada con un viejo". Reitera sus dotes, se deleita al mirarse: "¡Oh, yo doliente! Soy enamorada y alegre/ y de amor siento la dulce saeta/ al mirarme en el espejo, blanca y rubia/ me veo tan amorosa". Y describe a su marido de quien dice: "su barba se ha vuelto blanca". Sin duda, se ha tratado de un casamiento de conveniencia y la protagonista añora su pobre condición de otrora: "Yo quisiera estar todavía en casa/ pobre niña como era/ que encontrarme así, sin alegría alguna/ […] ¡Pluguiese a Dios que jamás hubiera nacido!"[10].

[7] *Ibidem,* p. 185 "Che mentre ch'ello sta absente/ Lassisi il men ch'ella puote vedere,/ Ne di gran gioia si churi menare […] che poi nel suo ritornare / Mostri che vita novella le giunga" . El consejo del alejamiento de las gentes también vale para la viuda, según la prédica de san Bernardino: "Non voler mai essare troppo domestica di genti, né non volere esser detta né frataia né pretaia". Es decir, no sólo debe retirarse del excesivo contacto con las gentes sino también deberá cuidar de no tener demasiada familiaridad con frailes o sacerdotes (*San Bernardino*, t. I, p. 628).

[88] *San Bernardino*, t. I, p. 550: "Non si die partire il marito della donna, come molti fanno, che stanno tre o quatro o sei anni di fuore, e lassalla malcontenta e talvola ella… ecceterone".

[9] *Poeti minori del Trecento,* p. 562. *Canzoni a ballo e strambotti anonimi e popolari:* "Non mi mandar messagi, ché son falsi;/ non mi mandare messagi che sono rei./ Messaggio sieno gli occhi, quando gli alzi,/ messaggio sieno gli tuoi a' miei./ Riguardami le labbra mie rose,/ ch'aggio marito che non les conosce".

[10] *Ibidem,* p. 556. *Canzoni a ballo e strambotti anonimi e popolari*. "Piacesi a Dio che e' non fossi mai nata,/ oh lassa dolorosa!/ Fresca son più che rosa/ e végome in un vechi o maritata.// ohi me dolente! Son vaga e gioconda/ e d'amor sento soa dolce saeta;/ guardandomi nello spechio bianca e bionda,/ me vego tutta quanta amoroseta/ ond'io prego Iesù che gran vendetta/ fazz'a qui' che marito/ me dé, che'è za fiorito/ e la soa barba bianca è deventata.// Piacess'a Dio che e' non fossi mai nata!/ Mei 'mi serebe ancora essere in casa,/ parvola povereta como m'era/ ch'a a esser così d'ogni allegreza rasa/ che mai veder non posso primavera./ Piacess'a Dio che e' non fossi mai nata!".

Como hemos visto, san Bernardino pone en guardia a las mujeres, sobre todo solas –temporalmente, por ausencia del marido o de manera permanente por viudez–[11] . En la prédica se dirige a las viudas pero también a las doncellas. Les pide que se guarden de las viejas astutas ("vecchie ricagnate") y afirma que así como estas últimas han vendido sus cuerpos –y ya no lo pueden hacer porque son viejas– ahora tratan de vender el de las otras. Menciona las características del obrar de estas mujeres tomando las opiniones de san Jerónimo que acabamos de mencionar. Señala que llegan con canastos en que llevan lo necesario para el afeite de las mujeres, además, ayudan a aplicar esos afeites, realizan depilación y demás tareas de embellecimiento.

Como decimos, la celestina tiene un discurso y proposiciones para la doncella de la casa. "A veces, llega con su rueca y se dirige a las casas en las cuales ella desea hacer mal a los otros"[12]. Mira a la joven mientras hila y le dice que está perdiendo el tiempo, siendo joven y bella, pudiendo tener marido y una cantidad de hijos. Inmediatamente habla de un joven, dotado de grandes cualidades y que la quiere bien[13].

El mismo san Bernardino, en una de sus prédicas, alude a la fidelidad debida por la mujer a su esposo. La joven ha consentido en la unión pero –fustiga el santo– cae en infidelidad cuando su ojo se deleita mirando "altra creatura", diferente de su marido. Y exclama: "Oh! egli è il mal ruffiano l'occhio!" ("¡Oh! El ojo es un mal rufián!").

Infidelidad es aceptar las canciones del amante, lo mismo que cantarlas para que sean oídas "por quien sea, tú me entiendes" ("da chi sia, tu m'intendi bene…"). Tampoco habrá de escuchar –"ya que esto es lo más más peligroso"– a una vieja endiablada que hace desviarse de su recto camino a una muchacha" ("Ch'ella è la più pericolosa cosa, una vecchia indiavolata a svollare una fanciulla")[14].

El personaje de la vieja siempre es presentando con las peores tintas. Está en relación con el temor a la decadencia que comporta el tiempo, que no trae sino desdichas.

El miedo al tiempo que pasa y destruye la belleza es un tema reiterado que comporta reflexiones sobre la inanidad de la vida y la necesidad de apresar ese tiempo que se escapa de entre las manos: "¡Oh, jóvenes mujeres que perdéis el tiempo/ por vileza del ánimo/ por opiniones y falsos escrúpulos/ pensad que la vejez no comporta nada bueno/ Si observáis bien el tiempo que

[11] *San Bernardino*, t. I, p. 633. Dice a la viuda: "Guardati che mai non ti parli niuna ruffiana: come tu odi una sola parola, o tu la caccia via, o tu la fugge tu".

[12] *Ibidem,* t. I , p. 637: "Anco talvolta suol portare con seco la rocca, e va per le case dov'ella vuole far capitar male altrui".

[13] *Ibidem*, p. 638. "Prima ella comincia a filare, comincia a mirare la giovana in viso, e quando ella l'ha così mirata un poco, e ella sospirando dice- O figliuola, come ti perdi tu il tempo! […] Anco, ci è un giovano che ti vuole un grandissimo bene….".

[14] *Ibidem,* t. I, prédica XIX, p. 552.

os queda/ que estáis en el mundo como jóvenes/ os parecerá que es un día/ y [surgirá el triste tiempo] en que no experimentaréis la virtud del amor/ ¡Cuánto dolor tendréis y qué arrepentimiento/ cuando se haya ido el tiempo presente! /Y añorar el tiempo perdido no valdrá nada"[15].

Temor del tiempo que huye, temor de la vejez, horror del personaje de la vieja, cargada de malicia. En un madrigal entonado por Donato da Firenze (siglo XIV) –si es que interpretamos bien el texto– la vieja ayuda a un anciano a lograr los favores de una joven, determinando el planto del enamorado. El poeta dice: "Una codiciosa e insensata vieja/ ha dado caza a mi gentil amor/ con ira envidiosa y con furor/ Ella en el rostro de un viejo se refleja/ realizando, para agradarle, astuta guarda/ así el mal nacido se enorgullece. Para custodiar a mi mujer [amante] se han aliado el viejo osado y la rabiosa bruja"[16].

La vieja –en esta corriente de pensamiento– es, por serlo, un ser maligno ya que se ve devorada por el envidia que le provoca la juventud[17]. Niccolò del Rosso (siglo XIV) habla en un soneto de la evolución de la mujer. Así, dice el poeta que en su niñez es glotona y ladrona, luego, en edad "di marito" se siente agraciada; cuando vieja jamás deja de ser rufiana y engañadora ("possa chè è veglia, za mai non vacilla/ ch'ella non sia rufiana e tizadra"), en

[15] *Poeti minori del Trecento,* p. 473, XI. *Rime per musica e danza:* "O giovin donne che'l tempo perdete/ per viltà della mente,/ pensate che vecchiezza il ben non sente.// Se voi guardate al tempo che vi dura,/ parravvi un dì, e la trista paura/ ch'è 'n voi vi to'd'amor oprar virtute./ Quanto dolor n'avrete e che pentute,/ il 'l tempo presente!/ E pentèr gl'iti dì non val niente". Composiciones u obras sobre el tema son numerosas. San Bernardino dedica largos párrafos de su prédica XLII (t. II , p. 1246 y ss.) a la mutación física de las personas aunque el mensaje va dedicado sobre todo a las mujeres, declinación que señala con trazos impiadosos, incitando a la vida virtuosa ("e con festa e letizia è riceuto da Dio e da tutta la gloria ") ("Se è ben vissuto, va bene: se è mal vissuto, va male").

[16] *Poeti minori del Trecento*, p. 518. *Rime per musica e danza:* "Una smaniosa e insensata vecchia / ha tolto in caccia 'l mie gentil amore/ con ira invidiosa e con furore// Essa nel viso d'un vecchio si specchia,/ facendo per piacergli astuta guarda;/ così quel mal vissuto n'ingagliarda// Per guardar le mie [sic] donna han fatto lega/ el vecchio impronto e l'arrabbiata strega".

[17] Georges MINOIS en su libro *Histoire de la vieillesse* (París, Fayard, 1987, pp. 314-318) alude al tema –importante en el siglo XVI– de las viejas odiosas, trayendo a colación ejemplos de Chaucer (quien dice que casar con vieja tiene una sola ventaja, el esposo no correrá riesgo de ser engañado) o de Villon en "Les Regrets de la belle Heaulmière". El autor considera que, en los medios populares, la vieja se encontraba en lo más bajo de la escala social "objeto de desprecio, explotada, insultada", cargada con todo el poder de las fuerzas maléficas (en el arte religioso de los siglos XIV y XV). *Vide* Umberto ECO (ed.), *Storia della brutezza,*Milán, Bompiani, 2007, libro en que textos apropiados acompañan a las ilustraciones. Así se cita a Horacio (65-8 a. C.), *Epodos XII*, quien insiste en el desagradable olor de la vieja: "E l'odore cresce col sudore/ malignamente ovunque dalle sue antiche membra…" (" Y el olor aumenta con el sudor malignamente por doquier [surgiendo] de tus viejos miembros"). Marcial (s. I d. C.) en sus *Epigramas*, 91 *Vetustilia* describe largamente a la vieja que –habiendo vivido bajo trescientos cónsules– sólo le restan tres pelos y cuatro dientes. Dibuja cada parte del cuerpo con trazos que provocan rechazo y –como ocurre frecuentemente– subraya el olor o, mejor, el hedor: "puzzi come un caprone" ("hiedes como un macho cabrío"). En la Edad Media, Rustico di Filippo (s. XIII) habla de una "vecchia puzzolente" a quien llama "sucia jumenta".

su decrepitud, con sus ojos lagrimeantes, se transforma en una bruja mentirosa ("en decrepità, che gli ocli stilla,/sortilega diventa e gran busarda"). El poema concluye con la consideración de la maldad ínsita en la naturaleza femenina "pues la mujer es desvergonzada por naturaleza, es un diablo con figura humana"[18]. El arte ha elegido con frecuencia la figura de la vieja para representar la envidia. Así, por ejemplo, Giotto lo hace en *L'invidia* (1303-5, Padua, Capella degli Scrovegni), Jacques Callot, *Invidia* (siglo XVI) y Crisofano Robetta, *Allegoria dell'invidia* (1500-1510, Art Institute of Chicago)[19].

Vejez y envidia van de la mano. Y no siempre esa vieja es una extraña. Muchas composiciones poéticas presentan a la anciana madre actuando como cancerbero de la hija que recibe al amante o que desea unirse con él. Un madrigal de Alesso di Guido Donati (siglo XIV) describe el diálogo de dos amantes que temen la presencia de la madre. La joven dice "siento bostezar a la vieja madre". El hombre responde: "Abracémonos […] y si ella nos oye y grita, la echamos fuera/ Y así diciendo pusimos mejilla contra mejilla/ y recogí el fruto de su huerto joven"[20].

Otras muchas composiciones para música y danza presentan con rasgos grotescos, las alternativas que podían darse en el encuentro de los amantes y la presencia de la vieja que trata de impedirlo o de importunarlo. Una de ellas concluye con la actitud resignada de la madre: "¡Ay! Cómo dulcemente me abrazaba/ estando en el lecho, con mi mujer [amante]/ cuando la vieja me dijo:'¡Vete!'/ Cuando la hija oyó tal frase/ se volvió hacia ella con gran tristeza/ dijo: 'Fuera, vieja, de mi habitación!'/ 'Calla, hija! No hagas nada más/ que yo me voy y me quedo abajo'" [21].

[18] *Poeti minori del Trecento*, III, p. 334, Niccolò del Rosso, *Rime autobiografiche e gnomiche*: "La femmena ch'è del tempo pupilla/ le più parte si trova glotta e ladra;/ e quando viene en etate nubilla,/ sendo ben puita, allor se tien lizadra;// possa ch'è veglia, za mai non vacilla/ ch'ella non sia rufiana e trizadra;// e en decrepità, che che gli ocli stilla,/ sortilegia doveta e gran busadra.// Dunque, prima che l'omo a lei se pogna,/ pensi di non tenerl'a capitale,/ se'l vede ch'essa non tema vergogna,// per la qual sola talor schifa il male:/ ché femmena sfazzata è per natura,/ un diavol è en umana figura". No olvidemos que Dante, en el *Purgatorio,* XIX, 7-33, simboliza todos los males en la mujer a quien describe con crueles trazos creando una horrible figura: " Mi venne in sogno una femmina balba,/ ne li occhi guercia, e sovra i piè distorta/ con le man monche, e di colore scialba" ("Me llegó en sueños una mujer balbuciente/ con los ojos bizcos y con los pies torcidos/ sin manos y de color quebrado").

[19] Ilustraciones del libro de Elena PULCINI, *Invidia. La passione triste,* Bolonia, Il Mulino, 2011.

[20] *Poeti minori del Trecento*, II., p. 482, *Madrigal:* "Ellera non s'avvitola/ più stretta verzicando ad alcun albero,/ Ch'a me tremando fe' la bella zitola,/ pian, pian:- che fo? Dicendomi/ -i'sento sabadigliar la madre vetula:/ fo vista di dormire e teco stendomi./ -Abbracciànci, -risposile/ -e s'ella ci ode e grida, fuor cacciamola.-// E ciò dicendo volto a volto puosile/ e colsi fruto del su' orto giovane".

[21] *Ibidem*, XLII, p. 519, *Rime per musica e danza*: "-Deh, come dolcemente m'abbracciava,/ stando nel letto, colla donna mia,/ quando la madre mi disse:-Va'via!-// Quando la figlia intese tal novella,/ volsesi a lei con gran malinconia;/ disse: -Fuor, vecchia di camera mia!/ -Or taci, figlia, non ci far più motto;/ ch'i me ne vado e staròmi di sotto".

Una composición más extensa, incluye muchas alternativas risueñas: "Un perro, una oca y una vieja loca/ guardan la puerta de mi mujer [amante] y no puedo llegar hasta ella./ Tiro el cebo a la oca y no lo toma/ me grita fuertemente y se va batiendo las alas./ Al perro le digo 'Toma, toma' y nada me vale./ La vieja tose y se dirige hacia la hija con una maza en la mano –completamente marchita–/ azuza al feroz perro contra mi/ Pero, lo peor es que esta vieja herética/ me impide llegar hasta mi mujer"[22].

Otra poesía de Alesso di Guido Donati nos habla de la tristeza de la joven custodiada por la madre y sus ansias de encontrarse con su enamorado: "En pena vivo, aquí, sola, solita, encerrada por mi madre/ que me guarda con gran recelo/ pero yo le juro por la cruz de Dios/ que si ella continúa a mantenerme aquí encerrada/ yo le diré 'Vete con Dios vieja rabiosa'/ y tiraré la rueca, el huso y la aguja/ amor, huyendo hacia ti con quien me satisfago"[23]. Las viejas que se interponen entre los amantes reciben el reproche de Franco Sacchetti en su *Libro delle rime*[24]: *"¿*Qué diablo de improviso os toca cuando murmuráis/ por qué no dejaís que los ojos se alegren?" A ellas les pide "Dejad pues libre el camino a los ojos,/ a fin de que aprendáis/ lo que es amor, que parece que no lo conocéis".

Respecto de muchos de los ejemplos presentados, parecen oportunas las palabras de las complas que recuerda Cervantes en su obra *El celoso extremeño*: "Madre, la mi madre,/ guarda me ponéis,/ que si yo no me guardo,/ no me guardaréis"[25].

En todas estas composiciones aparece la confrontación de joven-vieja y madre-hija, en suma, mujeres. En este último término se expresa un pensamiento persistente subrayado por Elena Pulcini en su obra *L'invidia*[26]*:* "En resumen, la identificación envidia-mujer parece ser una de esas constantes que resisten en el espacio y en el tiempo atravesando culturas y

[22] *Ibidem,* p. 518, XL. Madrigal entonado por Donato da Firenze: "Un cane, un'oca e una vecchia pazza/ guardan sì l'uscio della donna mia/ che git non posso là dov'ella sia.// I'gitto l'esca all'oca, e non la piglia,/ ma grida forte e va battendo l'ale./ Al can dico:- Te',te'-; nulla mi vale.// La vecchia tosse e sta vòlta alla figlia/ con una mazza in mano e tutta vizza,/ e'l can feroce conra me aizza.// Ma sopra tutto questa vecchia eretica/ l'andar alla mia donna pur m'impedisce".

[23] *Ibidem,* p. 483, IV. Alesso di Guido Donati. Madrigal: "In pena vivo qui sola soletta,/ giovin rinchiusa dalla madre mia,/ la qual mi guarda con gran gelosia.// Ma io le giuro alla croce di Dio/ che, s'ella mi terrà qui più serrata,/ ch'i'dirò: -Fa con Dio, vecchia arrabiata-,/ e gitterò la rocca, il fuso e l'ago/ amor, fuggendo a te di cui m'appago".

[24] Franco Sacchetti, *Il libro delle rime* (ed. de Franca Brambilla Ageno, Florencia, Leo S. Olschki – University of Western Australia Press, 1990, pp.13-14. *Ballata di Franco detto*: "Qual diavol, vecchie, sùbito vi tocca,/ quando voi mormorate?/ Perché non contentar gli occhi lasciate? […] Lasciate dunque il corso agli occhi sciolti,/ tanto che apariate/ quel ch'è amor, ché non par che'l sap(p)iate". En adelante, citado *Sacchetti.*

[25] *Cervantes*, p. 1175. *El celoso extremeño.*

[26] PULCINI, *op. cit.*, p. 118.

civilizaciones"[27]. No me corresponde analizar más profundamente –lo que una perspectiva post-freudiana podría permitir– la relación madre-hija que estos casos podrían ofrecer. Solamente nos parece oportuno espigar algunas ideas de Pulcini que permitirán reflexionar sobre esta relación. La autora se refiere, en otro pasaje de su obra, al libro de Maria Moretti, *El enigma de la maternidad*. A juicio de esta última lo materno "es el lugar de ambivalencias y de tensiones, de dinámicas complejas y en claroscuro que sólo si negadas, sólo si no legitimadas, terminan por explotar en las formas terribles y extremas de la madre destructora y devoradora"[28]. Pulcini alude a la madrastra de la fábula pues considera que "la madrastra es la madre que envidia a la hija, que teme su belleza, la juventud, la fecundidad, en suma, todo aquello que se cierra para ella por el inexorable ritmo biológico de la vida"[29].

Creo que no podemos extendernos en el tema de la mujer vieja, por lo demás, tan interesante y de múltiples aristas como explicitan los ejemplos mencionados. Agregamos a lo dicho algunos detalles. Citamos algunas opiniones de Patrizia Bettela[30]. La crítica a la mujer vieja como tal como ya aparece en las obras de de Horacio, Marcial, Ovidio, Propercio. A juicio de Bettela, la tendencia continúa en la literatura mediolatina, que "culmina en la *Ars versificatoria* de Mathieu de Vendôme".

Por nuestro lado, hemos tomamos algunos ejemplos medievales. Como resumen, podemos decir que, en el período mencionado (clasicidad–siglo XVI), los enfoques sobre la vieja pueden ser diferentes pero siempre con matices negativos: irónicos, condenatorios, agresivos… Se subrayan ya características psicológicas no positivas de la mujer, ya su penosa carnalidad, ya lo desagradable de su aspecto. Puede tratarse de la envidia de la juventud de otras, en este caso, podemos incluir a la vieja o vieja-madre, guardiana de la joven que desea encontrar a su amante. También aparece la vieja que recurre a afeites –creando una figura ridícula y que despierta rechazo– para atraer, ya que su apetito erótico no ha cesado[31]. A veces, la línea del autor se centra

[27] Sacchetti considera que la mujer vieja tiene la naturaleza del diablo y, envidiosa, se duele del bien ajeno y se alegra con la desdicha de los otros, (*Sacchetti*, p. 66: "Di diavol vecchia femmina ha natura, […] Del ben s'atrista e con invidia il mira,/ e di veder il mal ingrassa e ride").

[28] *Ibidem*, p. 123.

[29] *Ibidem*, p. 124.

[30] Patrizia BETTELA, "La vechiaia femminile nella poesia toscana", Quaderni d'italianistica, XIX, 2 (1998). No he podido consultar su obra *The Ugly Woman: Transgressive Aesthetic models in italian Poetry from the Middle Ages to the Baroque*, Toronto, Toronto University Press, 2005.

[31] Cecco Angiolieri describe la ridícula actitud de una vieja de desdichado físico que trata de ser atractiva cuando la miran pero que "por poco no hace perecer los deseos amorosos [que tienes] en el corazón" ("veggendo lei, che fa maravigliarti/ sí, che per poco non ti fa perire/ gli spiriti amorosi ne lo core" –*Sonetti burleschi e realistichi dei primi due secoli* (ed. de Aldo Francesco Massera), 2 volúmenes, Bari, Laterza, 1920, p.133.

en sus carencias físicas, no oye, sólo duerme, sus ojos lagrimean, se subraya el horrible olor que emana de toda ella. Se la califica de bruja, acentuando su tendencia a la maldad, a su relación con el diablo y a su intención de obstaculizar los lógicos sentimientos amorosos de los enamorados. O alienta el encuentro, generalmente ilícito, de los jóvenes en su condición de rufiana. "Ogni vecchia è una strega" dice Belleta citando un proverbio eslavo.

En la literatura española, el personaje de la vieja engañadora, que corrompe doncellas o jóvenes esposas se concretó en la figura de Celestina, carácter central en lo que, en principio, se denominó *La Comedia de Calisto y Melibea* de Fernando de Rojas[32].

Temporalmente coincide con ella –ya que ambas están datadas en el siglo XV– la pieza de Ugolino Pisani de Parma, *Filogenia*. En ambas obras, aparece la vieja rufiana y el desdichado fin de la doncella engañada aunque, en la *Filogenia,* la rufiana no es el elemento principal del engaño ni de la malhadada suerte de la muchacha. El autor de su desgracia es su pretendido enamorado, Epifebus. Si la confrontamos con la *Celestina* llegamos a la conclusión de que la *Filogenia* es mucho más cruel. Por un lado, en esta obra aparece la indiferencia y casi la satisfacción del padre de la muchacha que considera que ahorrará dineros y estará más tranquilo sin la presencia de su hija. Así dice Calixto, padre de Filogenia, en respuesta a la desolación de su esposa por la desaparición de la hija: "¡Váyase en mala hora! Ha aligerado nuestra economía y nos ha hecho ahorrar la dote"[33]. Esta reacción paterna

[32] En este caso, no establecemos dependencia de las obras italianos que mencionaremos respecto de la española Celestina puesto que el tema puede dar lugar a una larga discusión. Se podría subrayar sin embargo, en este período, tanto en España como en Italia la insistencia en ciertas características de un personaje reiterado en la literatura latina como el de la vieja, en muchas ocasiones con los atributos de la rufiana. Respecto de la interacción de las literaturas española e italiana Benedetto Croce toma una posición sumamente firme en su estudio "Lengua y literatura españolas en Italia en la primera mitad del *Cinquecento*" –Benedetto CROCE: *España en la vida italiana del Renacimiento,* Sevilla, Renacimiento, 2007, p. 220–. Él considera que " la literatura española no logró ejercer gran influencia en Italia, país que gozaba ya de una madurez espiritual que España no tenía". Piensa que ni siquiera la *Celestina* ni el *Lazarillo* pudieron "constituir algo novedoso" ya que Italia era patria de la comedia y del cuento. Para Croce, la literatura española todavía sabía de medievalismo y piensa que lo que logró aportar a Italia no era nuevo ni original. A continuación, acepta que España podía ofrecer algo novedoso pero que esto no perduraría pues –aun teniendo estas características– a poco de andar, éstas se marchitarían. Nos preguntamos si, en verdad, el impacto de la lengua y la literatura españolas fue tan pobre en ese período ya que las ediciones de la obras hispanas fueron numerosas, que algunas de ellas fueron traducidas al italiano y que la lengua ofreció numerosos vocablos que se introdujeron en el idioma italiano. La opinión de Croce es que estas obras sólo influyeron en cierta clase social mientras que " fueron estériles" en lo relativo "a la vida del pensamiento y el arte" –*ibidem*, p. 237–.

[33] Nilda GUGLIELMI (recopilación y notas), *El teatro medieval*, Buenos Aires Eudeba, 1980, p. 268. El original de la pieza está redactado en latín. Traducida de edición bilingüe (latín-italiano), *Teatro goliardico dell' Umanesimo* editado por Vito Pandolfini y Erminia Artese, Milán, Lerici, 1965. La obra se supone compuesta en 1437.

da el tono de la obra. Decimos que es mucho más cruel que el destino de los amantes de la narración española, Calixto y Melibea. Estos mueren en tanto que Filogenia es cedida por su enamorado-amante, Epifebus, a sus amigos ("han sido muchos los que se han divertido con ella"), luego la casa con un zafio campesino, pretexta y prevé futuros encuentros. ("Tú […] ven con frecuencia a la ciudad y trae al foro miel, pasas de uva, hortalizas, aceitunas, castañas y cosas parecidas"). Luego de vender la mercadería, el servidor de Epifebus la guiará a la morada de éste ("Y así, podremos gozar y recordar el pasado. Créeme, de tal manera, nada podrá quebrar nuestro amor").

Diferente de estas actitudes frías y egoístas se nos aparece el largo y dolido planto de Pleberio, padre de Melibea. "¡O duro corazón de padre! ¿Cómo no te quiebras de dolor que ya quedas sin tu amada heredera? ¿Para quién edifiqué torres? ¿Para quién adquirí honrras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué nauios?" Y llora su desolación y soledad en su edad tardía: "¿Adónde hallará abrigo mi desconsolada begez?"[34]

Decimos que, en *La Celestina,* la rufiana tiene mayor presencia, de ahí que este título se haya impuesto, reemplazando al primitivo, personaje que despierta sospechas en la madre de Melibea. En la explicación que la joven da para justificar la presencia de la vieja aparece el engaño tradicional a que recurrían estas mujeres para seducir a las doncellas. Alisa –madre de Melibea– pregunta el porqué de la reiterada presencia de la vieja en su casa ("¿En qué andas acá, vezina, cada día?"). La vieja responde que el día anterior había faltado "vn poco de hilado al peso" y había cumplido con traerlo. Melibea, en cambio, dice que la anciana quería venderle un poco de solimán[35]. Diferentes respuestas que refuerzan las dudas de la madre. Señala Alisa ante la respuesta de la hija: "Eso creo yo más, que lo que la vieja dixo. Pensó que recibiría yo pena dello e mintiome. Guarte, hija della, que es gran traydora. Que el sotil ladrón siempre rodea la ricas moradas. Sabe esta con sus trayciones, con sus falsas mercadurías, mudar los propósitos castos. Daña la fama. A tres vezes, que entra en vna casa, engendra sospecha"[36].

Vemos, a través de estos ejemplos, que las doncellas debían ser guardadas de negativas influencias externas. Pero también las jóvenes esposas podían ser incitadas a frivolidades y a amores ilícitos por intermedio de rufianas. Así se nos presenta Raffaella en la obra de Alessandro Piccolomini que lleva como título *La Raffaella ovvero Dialogo della bella creanza delle donne* (1539)[37]. Antes de entrar en el contenido propiamente dicho de la pieza,

[34] Fernando de Rojas, *La Celestina,* (ed. de Julio Cejador y Frauca), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (www.cervantesvirtual.com), acto XXI.

[35] *Ibidem*. Cosméticos antiguos fabricados con una base de mercurio.

[36] *Ibidem*, acto X.

[37] Alessandro PICCOLOMINI, *La Raffaella ovvero Dialogo della bella creanza delle donne* (ed. de Giancalo Alfano), Roma, Salerno, 2001. En adelante, citado *Raffaella*.

hemos de subrayar que esta obra italiana nos habla de la presencia española en la península y de la influencia de la literatura hispánica, en este caso, a través de *La Celestina*[38]. Dice Antonio Prieto: "*La Celestina* con su proyección en Aretino, marca un oficio registrado hoy por Laura Coci en su documentada introducción *La retorica delle puttane* de Ferrante Pallavicino"[39].

Giancarlo Alfano, prologuista y curador de *La Raffaella* subraya esta influencia si bien el tono de la obra parece ser otro, lejos del carácter dramático del texto español y sin un final que nos haga conocer los efectos de la prédica. Piccolomini se excusa de lo que se podría interpretar de sus dichos, en primera instancia "pues parecer que dije algunas cosas que ofuscan la virtud de la mujer y el amor de ella al marido"[40]. Niega que ésta haya sido su intención puesto que, asegura, "yo escribí este diálogo como broma y como juego"[41], como fingimiento –tal como usan las novelas– aludiendo, a este propósito, obras de Boccaccio.

En el mencionado prólogo solicita a las señoras ("donne mie amatissime") que lean la obra, habla de las malas lenguas que atacan a las mujeres y considera que, por ello, "no son vanas las defensas que yo, continuamente, he realizado por vuestro honor" ("che in tali asi non sieno in tutto vane le defensioni che io fo continuamente per l'honor vostro"). Pide que reciban con buen ánimo las expresiones del diálogo que represente alguna característica femenina "que no sea de alabar" ("che […] non sia in tutto da lodare"). Con todo, Piccolomini no predica la fidelidad conyugal ya que justifica el gozar del amante de manera discreta ("nascostamente") pues dejar transcurrir la juventud sin conocer el amor es como estar muerto ("che sia il medesimo che star morto sempre")[42].

Como hemos dicho, Piccolomini pretende que su obra sea de entretenimiento. Los temas, sin duda, son tratados de manera irónica y jocosa. El relato realiza un análisis del buen vestir, de los colores y modelos que las señoras adoptarán según sus características personales. Análisis y consejos que se mezclan con el chismorreo al señalar ya la avaricia de las mujeres que emplean vestimentas por años, modificándolas al infinito, ya la errada elec-

[38] La influencia española en la península fue muy extensa y se dio en todos los órdenes de la vida. Recordemos, por ejemplo, la obra de Amedeo QUONDAM, *Tutti i colori del nero,* Costabissara (Vicenza), Angelo Colla, 2007 en que el autor se plantea – al estudiar la moda del color negro en la vestimenta en el siglo XVI– la importancia de esa notable influencia de España en la historia italiana.

[39] CROCE, *op. cit.*, p. 16., Sin duda, gran influencia española, admirada o denostada, como en las *Rimas del licenciado Tomé de Burguillos* de Lope de Vega, además de en otras muchísimas obras: "Señores españoles ¿qué hicistéis al Bocalino o boca del infierno que con la espada y militar gobierno/ tanta ocasión de murmurar le diste?". *Vide,* nota 37.

[40] *Raffaella*, Prólogo, p. 7: "Dissi alcune cose che par che offoschin la virtú della donna, e l'amor di quella al marito".

[41] *Ibidem,* p. 8: "per aver io fattto tal dialogo per ischerzo e per gioco".

[42] *Ibidem*, pp. 28 a 31.

ción que hacen algunas de formas y colores según edades y físicos diversos. También subraya el descuido que aparece en otras, la falta de "portatura" de muchas de ellas al adoptar actitudes inconvenientes o desagradables, que detalla con inocultable regocijo. La misma prudencia se aconseja para los afeites sin que huelguen los comentarios graciosos según las señoras equivocan cremas y ungüentos.

Pero –aparte de esto que señalamos– el prologuista destaca que la obra forma parte de una corriente de la narrativa que responde a un fenómeno social y literario que expresa la mayor importancia que logra en esos años un público femenino y que se corresponde con la afirmación de la lengua vulgar.

Precisamente Alfano indica que aparecen –contemporáneamente a las mencionadas– narraciones de naturaleza análoga como las de Pietro Aretino, *Raggionamento della Nanna e della Antonia* (1534) y *Diálogo nel quale la Nanna insegna alla Pippa* (1536). Asimismo, señala el vigor del personaje de la rufiana que –aunque no de manera central– se encuentra en una obra, *L'amor constante,* representada en honor de Carlos V en 1536. Esa "Mona Bionda" ofrece todas las características que tiene la española Celestina ya que, entre otras cosas, es experta "en confeccionar afeites y perfumes, capaz de restaurar virginidades, alcahueta y un poco hechicera"[43]. ¿Cómo se delinea, en *La Raffaella,* el personaje de la rufiana? La obra no determina previamente las características sino que éstas van surgiendo del diálogo que empeña a Raffaella con la joven esposa Margarita. Ella –como otras tantas– está casada con mercader ausente, circunstancia que –como hemos visto– desplace a san Bernardino, tal como expresara en sus prédicas. Margarita declara que su marido está lejos del hogar desde hace dos meses, ha ido a recoger grano y dinero. Y agrega, ante la sorpresa indignada de Raffaella, que en los dos años de su matrimonio no ha estado con ella más de cuatro meses en total[44]. Luego del saludo, Margarita pregunta a Raffaella por su fortuna. En pocas palabras, ésta indica su condición: "pecados y fatiga como [cosas de] viejas"[45]. Pobreza por decadencia económica y social. Según dice, la soporta con paciencia "aunque sea durísima cosa ser pobre para quien ha nacido noble, como es mi caso"[46]. En otro momento, alude a mejores tiempos y a su carencia presente ya que –según dice– a menudo, no tiene siquiera una miga de pan en su casa[47].

[43] *Ibidem*, pp. 11-12.

[44] *Ibidem,* pp. 42-43.

[45] *Ibidem*, p. 33.

[46] *Ibidem,* p. 34: "benchè sia durissima cosa lo esser povero a chi é nato nobilmente come son io".

[47] *Ibidem*, 40: "posso giurar che spesso non ho briciola di pane in casa".

Margarita se rehusa a creer en los pecados de Raffaella ya que su continente la presenta como mujer piadosa: "os veo siempre con el rosario en la mano y estáis todo el día por esas iglesias"[48].

Pocos trazos para dibujar el personaje que –luego de hacer protestas de humildad– introduce, hábilmente, el tema que le interesa. En primer lugar, se duele de haber dejado pasar la juventud sin gozarla, circunstancia que le provoca gran angustia. Perturbación del ánimo que deberá superar "advirtiendo y aconsejando a las jóvenes, dada la ignorancia que tienen del mundo"[49]. Raffaela pretexta urgencia de partir para aumentar su curiosidad[50] y luego comienza su labor, elogiando los verdes años y la imperiosa necesidad de gozarlos aunque esto comporte algún error ("consentir a questo poco di errore"). Prevé algún inicial escándalo de Margarita ante este posible desvío que ella calificará de "peccatuzzo" ("pecadillo")[51], un diminutivo que presentará como lógicas sus propuestas. Insinuaciones en que lo sugerido implica, tal vez, un supuesto pero necesario pecado. El diálogo se desliza tratando diversos tópicos, en primer término, de manera general, los placeres debidos a la juventud y luego tratando especialmente de vestimentas y acicalamientos para llegar al amor infiel –que Raffaela presenta como el verdadero amor–, que se vivirá en hipocresía. La rufiana analiza con ojo experto los tipos de varones para deducir de ello quien será digno del amor de la joven. En primer término, examina las características de los menores de veinte años: frívolos, soberbios, arrogantes por su juventud, escandalosos, charlatanes, maleducados, son algunos de los adjetivos que les prodiga. A esa edad, entre mil –dice– se podrá sólo encontrar uno que sea prudente y que –rota la relación– no hable mal de la mujer con que ha estado ligado[52]. En cuanto a los viejos, si bien más prudentes y maduros, tienen carácterísticas desagradables como tener mala lengua y ser envidiosos ("malissima lingua e invidioso")[53]. Difaman a las mujeres si no logran su gracia o se vanaglorian públicamente si la logran. También Raffaella critica a los hombres demasiado atentos a su aspecto, a quienes caracteriza como holgazanes, charlatanes, vanidosos ("vantantori"), entre otras cosas. Los llama afeminados ("effeminati") pues sólo piensan en perfumarse, arreglarse ("strigarsi") la barba o ajustarse una calza. Además, son poco discretos de manera que, disgustando a la amada, la relación dura poco tiempo. Otros muchos varones deben ser descartados como amantes. Por supuesto, uno de ellos es el hombre casado ya que, enterada la esposa de la *liaison* ilícita, procederá a guerrear

[48] *Ibidem*, p. 34: "che vi veggo sempre co'paternostri in mano e vi state tutto 'l giorno per queste chiese".

[49] *Ibidem* , p. 37: "doverei avertire e consiglier le giovani".

[50] *Ibidem*, p. 40: "Importami [la retirada de Raffaella] poiché m'avete acceso a questa cosa, non vo' che passi oggi ch'io non intenda minutamente il parere vostro".

[51] *Ibidem,* p. 41.

[52] *Ibidem,* p. 95.

[53] *Ibidem*, p. 90.

con su marido y a desacreditar a la amada[54]. Tampoco ha de elegirse grandes y poderosos señores ya que son, entre otras cosas, presuntuosos, desagradables, fastidiosos, mentirosos, viles, maldicientes, jugadores, tahures, blasfemadores, desenfadados, holgazañes, putañeros….[55]. Finalmente, nos encontramos con el retrato de quien –para Raffaela– es el amante indicado. Tendrá entre veinte y treinta y cinco años aunque el ideal es que tenga entre veintisiete y veintiocho años, edad de madurez y prudencia plenas. Continúa con la descripción de este caballero ideal: de noble sangre, belleza exterior e interior, movimientos armoniosos, respetuoso de las mujeres y, sobre todo, de la amada, secreto en su preferencia amorosa –tema sobre el que insiste repetidas veces–. Su prudencia y equilibrio influirá inclusive en su atuendo, que será elegante pero sin excesos. Por supuesto, no será casado. Sólo se rodeará de servidores discretos que no habrán de develar sus amores[56]

Estas páginas sólo han querido presentar algunos aspectos de un importante tema literario que, además, hace aflorar otros fundamentales como el problema histórico-narrativo de la influencia española en Italia y algunos de matices psicológicos como la envidia, en este caso, sobre todo en la relación femenina y etaria.

Resumimos en pocas palabras el personaje que nos ha ocupado y que ofrece tan ricos matices psicológicos. Sin duda, las celestinas eran viejas que vivían difícilmente merced a sus saberes y argucias, patrocinando el amor infiel, envidiando la belleza y juventud de la damas a que atendían, tal vez, añorando el tiempo pasado, como dice la belle Heaulmière que se duele de su apariencia: "Y yo [ahora] me veo tan cambiada/ Pobre, seca, flaca, menuda/ Me siento totalmente colmada por la ira…"[57].

[54] *Ibidem,* p. 94: "come un diavolo scatenato comincia a tumultuare ed empire la casa si guerra e di tormenti"/ "E saputo che l'ha [l'amante] vituperarla e infamarla in ogni luogo che si trova".

[55] *Ibidem*, p. 94.

[56] *Ibidem*, pp. 95 y 102. La enumeración y análisis que realiza Raffaella acerca de hombres de diversas edades y condiciones nos remite a un pasaje análogo de *La tía fingida* cervantina. Doña Claudia de Astudillo y Quiñones alecciona a su supuesta sobrina, doña Esperanza de Torralba Meneses y Pacheco, acerca de las características –sobre todo, respecto de enamoramientos y larguezas– que presentan los hombres hispanos según regiones y procedencias. Y allí aparecen aragoneses, valencianos, catalanes, castellanos y extremeños, andaluces, asturianos. Los unos largos en dar, algunos crueles, otros peligrosos como los andaluces pues son astutos y perspicaces aunque "no nada miserables". También portugueses, cuya descripción no es demasiado elogiosa ("son gente enjuta de cerebro"), así como la cruel mención de los gallegos ("no se colocan en predicamento porque no son alguien"). A este detallado análisis opone Esperanza métodos de relación que –según su entender– valen para todos los hombres de cualquier lugar vinieren, métodos fundamentados en apreciaciones psicológicas: "¿Hay más que hacer que incitar al tibio, provocar al casto, negarse al carnal, animar al cobarde, alentar al corto, refrenar al presumido, depertar al dormido, convidar al descuidado, escribir al ausente, alabar al necio, celebrar al discreto, acariciar al rico, desengañar al pobre, ser ángel en la calle, santa en la iglesia, hermosa en la ventana, honesta en la casa y demonio en la cama?" –*Cervantes*, pp. 1306-7–.

[57] MINOIS, *op. cit.*, p. 314.

NOTAS CRÍTICAS

BASCHET, Jerôme y DITTMAR, Pierre-Olivier (directores), **Les images dans L'Occident Médiéval.** Turnhout, Brepols, 2015 (L'Atelier du Médiéviste, 14) (507 pp.).

Este nuevo número de la fascinante colección *L'Atelier du Médiéviste* que comenzara en 1994 Jacques Berlioz nos trae un ejemplar completo y muy cuidado sobre las imágenes del Occidente medieval. Bajo la dirección de reconocidos especialistas en la materia y con la introducción de Jean-Claude Schmitt, se nos presenta acabadamente una nueva herramienta de trabajo de excepcional calidad para el estudio de las imágenes en ese período.

Tal y como plantea Schmitt en su proemio, no es la imagen un elemento excluyente de la historia del arte. El desarrollo hacia la necesaria práctica interdisciplinaria, que impusieron los complejos objetos de estudio que se tratan en este libro, han trazado la necesidad de reconfigurar sendas y propuestas para llevar a término los estudios del área. De la concepción de arte a la de imagen, de la historia del arte a la historia de las imágenes, los análisis historiográficos requieren una nueva perspectiva que contemple la totalidad del objeto que estudia. No solamente insertándolo dentro de una tradición que le da sentido, sino también entendiéndolo desde su unidad compositiva. De tal manera, aunque Schmitt resuelve rápidamente una suerte de contraposición entre texto y objeto (entendido este último como vestigio material concreto), debemos decir que el texto por sí mismo no tiene entidad real. Es una entelequia que nos induce al error. En rigor, la transmisión es el punto crucial que determina al objeto y allí, el texto –o quizá la obra, en sentido barthesiano– tiene un soporte material propio que determina su lectura, recepción y conservación. Ahora bien, volviendo a Schmitt y al interés por la imagen, debemos decir que una parte esencial de la transmisión manuscrita está en su iconografía –más allá, por supuesto, de los cuasi infinitos detalles codicológicos que la componen–. No han sido poca las veces que se ha analizado el "texto" y dejado de lado su iconografía, la cual en muchos casos era concebida junto con la composición del dispositivo de comunicación. Asimismo, dichas ilustraciones podrían ser no solo explicativas de la lectura de época, sino también de la función social y política del "texto" copiado. Dado que este manual abarca mucho más de lo que muestra este pequeño comentario sobre manuscritos, Jean-Claude Schmitt finaliza su introducción no solo con una perfecta reseña de la historia en el tratamiento del objeto "imagen", la evolución y uso del vocabulario, sino también un resumen nocional de las convenciones de producción de imágenes, una reflexión sobre el funcionamiento de la imagen como objeto, la personificación, la figuración, la ornamentación y, a la postre, la función de las imágenes. A continuación, como es típico en el instrumento profesional que tenemos frente a nosotros, *L'Atelier du Médiéviste*, se lleva a cabo un extenso y acabado listado de bibliografía

sobre la temática desde principios del siglo XX hasta el momento de la edición del manual: diccionarios y enciclopedias, principales estudios –subdivididos a su vez según las diversas temáticas que tratan, tales como aproximaciones generales, trabajos sobre el propio discurso medieval sobre las imágenes, estudios iconográficos, iluminaciones, arquitectura, escultura, *vitraux*, etc–, catálogos fundamentales de obras –nuevamente con subdivisiones, repertorios de manuscritos iluminados, de pinturas murales, esculturas, etc.–, bases de datos, etc.

Una vez concluida esta introducción se da paso a los estudios concretos. Allí encontraremos una división tripartita donde cada sección posee una pequeña introducción y a su vez se subdivide en capítulos. En cada uno de ellos se trata una forma particular de expresión a través de imágenes, donde cada estudio está a cargo de un reconocido especialista. Así, la primera parte, "*Images-objets en situation*", posee once capítulos. El primero, "*L'enluminure: l'image dans le libre*", a cargo de Claudia Rabel, posee una pequeña introducción y una serie de definiciones de manual muy útiles –principalmente su tipología de iluminaciones– y distintos análisis de obras específicas con el fin de graficar el tipo de análisis requerido por estos dispositivos. A pesar de la extensión de cada contribución –vale aclarar que hay treinta y siete autores y treinta y tres temáticas abordadas– es necesario explicitar que en cada una se condensa lo básico para el puntapié inicial en una investigación dentro del marco de trabajo propuesto por el libro. En tal sentido, se ofrecen los elementos centrales para un análisis regular de cada objeto tratado. Este será el tratamiento sistémico que se podrá encontrar en cada capítulo, independientemente del contenido y las herramientas específicas que cada objeto requiere. El segundo capítulo, de Cécile Voyer y Simona Boscani Leone, se dedica a la pintura mural y las imágenes de los lugares sacros. El tercero a la escultura monumental –particularmente sobre los monasterios– y está a cargo de María Cristina Pereira. El siguiente capítulo, a cargo de Colette Deremble, es una composición sobre el estudio de vitrales en catedrales. El capítulo cinco se explaya sobre la iconografía arquitectónica y lo lleva adelante Elisabeth Ruchaud. El capítulo seis plantea una interesante concepción analítica –deudora de los estudios de Baschet– de objetos como imágenes donde resalta el análisis sobre el olifante de Roldán. El séptimo capítulo trata sobre la tapicería y ha sido redactado por Laura Weigert. Le sigue un estudio sobre la liturgia y las imágenes procesionales a cargo de Pascal Collomb y Pascale Rihouet. El capítulo noveno, a cargo de Jean Wirth, plantea los modos y nociones para la datación de obras. Jean-Marie Sansterre establece en el capítulo diez un análisis sobre textos que teorizan sobre imágenes. El capítulo final de esta primera parte presenta un estudio de Thomas Golsenne sobre antropología del arte figurativo.

La segunda parte se intitula *Pensée figurative et analyse des images*. El capítulo doce, a cargo de Jean-Claude Bonne, ofrece una mirada sobre la ornamentación y la representación. En el capítulo trece, Isabelle Marchesin desarrolla un análisis sobre proporciones y geometría. El capítulo catorce está a cargo de Michel Pastoureau y se encuentra dedicado al color. El siguiente capítulo estudia el espacio y está redactado por Oleg Voskoboinikov. Martin Clouzot desarrolla en el capítulo dieciséis su análisis sobre temporalidad y narración. Los gestos y las posturas corporales se encuentran estudiados por Aduardo Aubert en el capítulo siguiente

y Didier Méhu investiga las relaciones entre imágenes en el capítulo dieciocho. En el capítulo diecinueve se muestran las relaciones entre texto e imagen de la mano de Maud Pérez-Simon y Hye Min Lee. Elisa Brilli, a continuación, analiza cómo las imágenes se piensan las unas a las otras. Jerôme Baschet, en el capítulo veintiuno, muestra el tratamiento del corpus de imagen y el análisis serial. Finalmente, Séverine Lepape investiga la formalización y el análisis estático de un corpus de imágenes en el capítulo veintidós. La parte tercera "*Les images dans le monde social*" posee once capítulos más. En el veintitrés, Philippe Faure muestra la relación entre imagen y teología. En el siguiente, Babette Hellemans nos habla de las imágenes de la exégesis y de la exégesis en imágenes. Marie Anne Polo de Beaulieu y Jacques Berlioz se explayan sobre imágenes y predicación en el capítulo veinticinco. Imágenes, diagramas y saberes enciclopédicos es el tema del capítulo siguiente, producto de la reflexión de Brigitte Buettner. Gil Bartholeyns, en el capítulo veintisiete, establece un interesante estudio sobre imágenes y cultura material. Imágenes y género es el tema del capítulo veintiocho a cargo de Chloé Maillet. En el capítulo veintinueve, Pierre-Olivier Dittmar nos muestra su análisis sobre el animal, el humano y las imágenes. Imágenes profanas y cultura folclórica es el tema que expone Nathalie Le Luel en el capítulo treinta. Marion Pouspin refiere a imágenes e ideología política en el capítulo que sigue, mientras que Pierre Monnet habla de las imágenes y la cultura urbana. Finalmente, Dominic Olariu cierra con un estudio sobre el retrato en la tardía Edad Media.

El libro tiene un epílogo a cargo de Christine Lapostolle. Allí, con estilo narrativo, se produce una interesantísima descripción de la iconografía contenida en Tronoën. Resulta una exquisita forma de finalizar un estudio de este tipo.

En lo que hace a los aspectos materiales, la edición está a la altura de lo que Brepols acostumbra. Cuadernillos cosidos, hojas de calidad ilustración –aunque cabría preguntarse si resulta útil para el texto plano–, diseño de tapa sobrio, ilustraciones a color de alta calidad dentro del libro y tapas con solapas en paperback, pero de estimable dureza y solidez. Los índices son muy completos, tanto bibliográficos como de ilustraciones, esquemas, gráficos, etc., además de lo esperable en la indización de partes y capítulos. Finalmente, el costo de esta edición en francés de 2015 resulta más que accesible teniendo en cuenta el producto. Naturalmente, es un libro para bibliotecas institucionales.

La serie mantiene la calidad, tanto por sus temáticas como por sus colaboradores. Herramienta imprescindible que no se ciñe a un solo campo disciplinar. Elabora y sistematiza los elementos *sine qua non* del estudio de imágenes desde una perspectiva interdisciplinaria abarcando desde manuscritos, pasando por murales, hasta capiteles de catedrales y retratos.

Daniel PANATERI

BINTLEY, Michael y WILLIAMS, Thomas (eds.), **Representing Beasts in Early Medieval England and Scandinavia**, Woodbridge, The Boydell Press, 2015, (295 pp.)

Este volumen compila una serie de textos sobre los animales (reales o míticos) que aparecen en textos, toponimia y representaciones visuales

provenientes de los ámbitos insulares y nórdicos, principalmente en el periodo altomedieval. La introducción es valiosa, especialmente en su discusión de la *actor-network theory* propuesta por Bruno Latour y su aplicación a los estudios medievales, teoría que permitiría ampliar el rango tradicional de agentes concebibles más allá de los humanos hacia bestias, plantas e incluso objetos. Cabe notar, sin embargo, que esta discusión no se ve reflejada en la mayoría de las contribuciones al volumen, que reflejan perspectivas más tradicionales. Esto quizás demuestra las dificultades que presenta la aplicación de la teoría postulada por el antropólogo francés al trabajo de los medievalistas.

En cualquier caso, las propuestas son variadas y de excelente calidad. Noël Adams examina la evolución del ornamento animal en el ámbito anglosajón, centrándose en la importancia del tema de la caza, en un trabajo ambicioso pero que quizás sufre de la escasez de evidencia empírica. Igualmente especulativo resulta el texto de Sue Brunning sobre la relación entre espadas y serpientes en el periodo vikingo, quizás forzando la interpretación de una metáfora poética común en el estilo escáldico, aunque este ensayo ofrece buena evidencia tanto filológica como arqueológica.

Victoria Symons, en su artículo sobre los antagonistas serpentinos, se centra en el dragón de *Beowulf*. En lo esencial, ella continúa la tradición de estudios que asocian el monstruo con la codicia en las literaturas germánicas noreuropeas. Sin embargo, la autora extiende esa asociación a un tríptico que ahora incluye las runas, a partir de la vinculación entre esas letras y la revelación de un secreto oculto y el concomitante paralelo entre dragones y ocultamiento de tesoros. Symons concluye, de modo innovador, que las runas se oponen a los dragones, pues mientras que las primeras revelan lo oculto, los segundos ocultan aquellos bienes que deberían circular.

El trabajo de Marijane Osborn hipotetiza que la estatuilla conocida como el *Trono de cuervos de Lejre* quizás no represente al dios Odín (como suele sostenerse) sino que puede ser leída como una figura doméstica y quizás femenina. La evidencia es muy amplia y su uso es, en ocasiones, algo rebuscado, pero el ensayo cumple el objetivo de complejizar la conexión entre texto literario y hallazgo arqueológico.

También centrado en los córvidos, Eric Lacey discute la inusual imagen del cuervo no ominoso en *Beowulf*. Resulta excelente la discusión semántica, que juega constantemente con la ambigüedad del adjetivo *blaca* (que puede ser leído allí tanto como "negro" como "brillante, reluciente"). Lacey remarca que la función principal es presagiar y conocer y concluye que el cuervo en realidad es una prefiguración de una tragedia posterior, sea la muerte de Beowulf o la destrucción de los gautas.

László Sándor Chardonnens considera los textos de *prognosis* del mundo clasico traducidos al anglosajón y evalúa cómo ellos adaptan las referencias a los animales para conformarlos a temas de interés local. El autor localiza, además, alusiones que buscan explotar el exotismo, principalmente en los libros sobre el significado de los sueños. Estos, anclado en referencias animales del Mediterráneo oriental de la que son originarios, sugieren a la vez una cultura de *élite* letrada, más que un uso cotidiano.

Por su parte, Richard North establece una serie de paralelismos entre la evidencia vándala y el culto a los cerdos entre diversos pueblos germánicos. Si bien sus interpretaciones resultan sugestivas, buena parte es especulación

realizada a partir de equivalencias etimológicas, semejante al tipo de construcciones *dumezilianas*, estimulantes pero difícilmente falsables.

El artículo de Thomas Williams sobre lo bestial y lo guerrero como animal y liminal en la Inglaterra anglosajona está sólidamente argumentado y pleno de evidencia de diversos tipos. Presenta muchas sugerencias interesantes sobre el uso del paisaje, aunque algunas explicaciones dependen de una serie de elecciones semánticas específicas. Por ejemplo, sostiene que el *fifelcynnes eard* referido en Beowulf significa "literally monster-world", pero también permite una traducción más mundana como *tierra de la gente estúpida*. Al margen de estos detalles, Williams constata que el mundo fronterizo y salvaje de la Inglaterra anglosajona tardía encaja con los lugares de batalla de los anglosajones tempranos.

Michael Bintley presenta un extenso catálogo de lugares salvajes que se purifican por la acción de una figura benéfica. Si bien su texto es una contribución empírica sustancial, la discusión analítica es un tanto genérica. En una línea semejante, John Baker analiza los invertebrados y concluye que la toponimia indica que estos eran comparativamente importantes debido principalmente a su papel en las prácticas agrarias. En términos más amplios, el artículo de Della Hooke, también centrado en la evidencia léxica, sostiene una postura análoga, pero extendida a la fauna en general.

Como puede verse, el libro ofrece una serie de trabajos que van desde textos especulativos, de miras amplias, hasta otros que se concentran en propuestas técnicas y centradas en la recolección de evidencia específica. Este balance se traduce en una colección muy rica, que resulta útil para especialistas de diversas áreas y perspectivas de trabajo. Sumado a un excelente trabajo editorial y un impecable diseño, constituye un valioso y accesible aporte para el conocimiento de las sociedades altomedievales del norte europeo.

Santiago BARREIRO

DONNADIEU, Jean, **Jacques de Vitry (1175/1180-1240). Entre l'Orient et l'Occident: l'évêque aux trois visages**, Turnhout, Brepols, 2014 (283 pp.).

Jacques de Vitry, patriarca de Jerusalén, obispo de Acre, cardenal en Roma, cronista y predicador de las Cruzadas, fue siempre retratado, como afirma el autor de este ensayo, de manera equivocada. Imposible de catalogar a partir de un rótulo específico, Jean Donnadieu nos brinda una imagen sobre vida y obra de Jacques de Vitry, definida a partir de la multiplicidad de roles, intereses y ocupaciones que lo atravesaron: "Prédication, guerre, vie pastorale, diplomatie, écriture et étude résument quelques domaines de son itinéraire". Esos son, sin duda, algunos de los muchos aspectos que servirían para analizar la trayectoria de este personaje.

Una definición de este tipo apunta al espíritu central de esta obra. Es decir, un excelente ensayo producto de la pluma de uno de los especialistas más autorizados en la temática. De esta manera, el libro renueva sus credenciales, toda vez que el trabajo del autor constituye un exhaustivo estudio del conjunto de la obra que nos legó el prolífico obispo de Acre, así como de una extensa cantidad de fuentes en donde él aparece mencionado. El trabajo, al mismo tiempo, explora y discute con los estudios que se han producido hasta el momento para enmen-

dar e integrar una idea acerca del papel representado por Jacques de Vitry en los espacios en los que fue protagonista, así como la historia de las instituciones y los procesos que le tocaron vivir.

Como afirma el mismo Donnadieu, la obra de este personaje ha recibido desde el siglo XIII la atención de diversas figuras que, con propósitos diferentes, han contribuido a la cristalización de una imagen que necesita ser revisada. Tal propósito determina el sentido de este libro. Para ello, el autor del ensayo revisa el conjunto de los escritos del obispo de Acre, señalando así el itinerario de su vida y las diferentes tareas que lo ocuparon. De tal modo, en la primera sección del libro, Donnadieu realiza una presentación de la producción de Jacques de Vitry y de las ediciones y traducciones realizadas de sus obras. Desde la *Vita Mariae Oigniacensis* (Huygens, 2012; Miniac, 1997), hasta su *Historia Orientalis* (Donnadieu, 2008) o su *Historia Occidentalis* (Frioburg, 1972) esta sección del libro presenta un análisis crítico de esos trabajos de edición y traducción.

La segunda parte, "Le temps enfui" conforma la sección biográfica sobre Jacques de Vitry. Allí, Donnadieu se detiene en cada uno de los momentos más significativos de la vida del obispo, reconstruyendo, a partir de diferentes pasajes de sus obras, los momentos, ideas y vivencias más significativos de su vida. Dicha reconstrucción es en algunos casos muy fragmentaria, lo que demuestra la pericia del autor en esta tarea. Por ejemplo, sobre la infancia y la juventud del prelado, señala que "le corp des textes, répartis sur une période allant de 1213 á sa mort, forme un ensemble assez hétérogène d'histories ou d'anecdotes". Al mismo tiempo, en esta sección el autor explora diversos aspectos sobre la cronología de la vida de Jacques de Vitry, en particular considerando el tema de su fecha de su nacimiento.

La tercera sección, "Maître Jacques", se detiene en los años de estudio en París (1190-1208), mientras que en la siguiente, titulada "Le chanoine d'Oignies" y en la quinta, "La carriére", Donnadieu estudia la época en que de Vitry ofició como prior de San Nicolás de Oignies. Durante dicho período (1208-1216), el eclesiástico también predicó a favor de la Cruzada contra los albigenses junto a Guillermo, archidiácono de París.

Las secciones tituladas "L'évêque d'Acre", "Terre de la promesse" y "Le temps des incertitudes" describen su participación en la Quinta Cruzada y los años en los que Jacques de Vitry fue obispo de Acre (1216-1228). Finalmente, el período de su retorno a Europa y sus últimos años, oficiando como obispo en Italia, Francia y Alemania y como cardenal en Roma hasta el momento de su muerte en 1240, son descritos en la última sección del estudio titulada "Les annes Romaines". De tal forma, el libro de Donnadieu concluye generando una impresión novedosa sobre la figura de Jacques de Vitry. Más allá de la importancia de esta tarea, conviene destacar que la obra cumple con todos los requisitos del oficio del historiador. La lectura exegética de los textos, como la crítica filológica de estas mismas fuentes, (acompañada en muchos casos por su edición y traducción), hacen del libro de Jean Donnadieu una lectura imprescindible no solo para los estudiosos de los escenarios que recorrió Jacques de Vitry, sino para aquellos que deseen aproximarse a un brillante ejemplo de biografía histórica.

Esteban A. GREIF

FURSTENBERG, Yair (ed.), **Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World**, Leiden-Boston, Brill, 2016 (286 pp.).

Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World es producto de un simposio en torno a la identidad en el mundo Antiguo y Tardoantiguo llevado a cabo en la Universidad Hebrea de Jerusalén en el año 2013. Los trabajos allí presentados –a los que se sumaron las contribuciones de Tessa Rajak y John Kloppenborg– fueron compilados por Yair Furstenberg, quien también realizó la introducción.

Furstenberg, además de contextualizar y presentar cada una de las contribuciones, enfatiza la idea de que judíos y cristianos no solo compartieron los textos sino también concepciones de lo divino y nociones de comunidad. Precisamente el simposio referido tuvo como eje la construcción identitaria de la comunidad, operación que, según Furstenberg, es analizada en los distintos trabajos desde cuatro perspectivas: *status* legal, integración con la cultura civil, diversidad y localización, y noción de continuidad.

El primer capítulo –escrito por Sylvie Honigman e inserto en la primera parte del libro, *Imperial Perspectives*– versa sobre el pasaje desde una identidad étnica a una religiosa. Para ello, la autora analiza el derrotero de los judíos de Egipto entre el período helenístico y el tardoromano. Apela, también, a la distinción entre *Jew* y *Judaean* para dirimir entre pertenencia religiosa y étnica. Es interesante que, para Honigman, los judíos de Egipto se contaban, antes del siglo I d.C., entre los grupos privilegiados de esa región, formando un subgrupo dentro del colectivo de los *griegos.* Por supuesto, remarca la autora, la religión y el culto eran parte esencial de los *Judaeans,* pero el grupo no se definía por pertenencia religiosa. Esta situación cambiaría en el mundo romano y, siempre siguiendo a la autora, el decreto del emperador Claudio en el 41 d.C. marcaría ya el pasaje a una identidad de tipo religiosa. Precisamente en ese año, Claudio entorpece el acceso de los judíos a la ciudadanía alejandrina, forzándolos –indirectamente– a pensarse a sí mismos como una minoría y ya no como parte del colectivo *griego.* La concreción del *Fiscus Iudaicus* en el 71 d.C. no haría más que confirmar la presencia de una nueva identidad religiosa disociada de lo étnico y generalizable a todos los judíos del Imperio. El capítulo de Honigman, a nuestro entender, es uno de los más interesantes del libro.

El siguiente capítulo, a cargo de Martin Goodman, se interroga acerca de las razones por las cuales los romanos permitieron a los judíos continuar sus prácticas luego de la derrota de Bar Kojba (135 d. C.) concluyendo que la inercia del sistema fiscal –potenciada por el *fiscus Iudaicus*– fue la razón que impulsó a los romanos a no atacar a las comunidades judías diaspóricas.

El siguiente capítulo –escrito por Kloppenborg ya en la segunda parte del libro, *Community and the City*– se centra en el vínculo entre los primeros grupos cristianos y la cultura citadina. Para el autor primó la ambigüedad –aunque, afirma, cada texto debe interpretarse autónomamente– dado que, si bien muchos cristianos se percibían como ajenos a la cultura citadina, en general estaban fuertemente conectados con nociones como las de evergetismo y responsabilidad cívica.

Pieter van der Horst indaga, en el siguiente apartado, la pobreza y la caridad en el mundo antiguo. Establece, en primer lugar, que la caridad, tal como la entendemos, era ajena al ideario grecorromano, donde los pobres eran

observados, simplemente, como sujetos no queridos por los dioses. El intento de Juliano por impulsar la caridad es, precisamente, la excepción que confirma esta regla. En cuanto al judaísmo, pone en evidencia el cambio de sentido de la palabra *tzedaká,* de justicia a caridad, observada por los rabinos como una obligación. Precisamente en la Antigüedad Tardía se podría apreciar, ya en el siglo III, la existencia de una red de caridad organizada desde la sinagoga. El cristianismo, siempre siguiendo al autor, habría expandido el sistema de caridad incluyendo, de hecho, la creación de hospitales.

Tessa Rajak, por su parte, indaga *4 Macabeos*. En primer término, data la obra en una fecha posterior al 70 d. C., incluso más allá del 100 d. C. En segundo término, considera Antioquía como el espacio en el que fue escrita. Desmonta, a su vez, la idea de que los judíos de tal ciudad veneraban las reliquias de los macabeos. Ello no implica que los judíos antioquenos no hayan mostrado interés por los macabeos. De hecho, para Rajak, *4 Macabeos* es una obra judía con influencias cristianas –sobre todo las vinculadas a historias martiriales– mostrando la permeabilidad del medio.

Ya en la tercera parte del libro –*Varieties of Communal Identities*–, Daniel Schwartz aborda el complejo tema de la existencia o inexistencia de una *politeuma* de los judíos de Roma. Para ello, traza una comparación con la situación de Alejandría, concluyendo que, en Roma, lo foráneo era mal visto y, por lo tanto, la existencia de una *politeuma* hubiese empeorado su carácter alógeno, a diferencia de lo que sucedía en Alejandría, donde las comunidades formadas originalmente por extranjeros poseían un *status* privilegiado. Jörg Frey, por su parte, posa la mirada en la complejidad metodológica que reviste la reconstrucción de las comunidades a las cuales estaban dirigidos ciertos textos neotestamentarios, como I y II *Corintios*. Siempre en la tercera parte del libro, Cilliers Breytenbach analiza al cristianismo de Licaonia a la luz de la epigrafía de la región, evidenciando la interacción de creencias y prácticas judías en el cristianismo incipiente.

En la cuarta parte del libro –*Community and Continuity*– se encuentra el trabajo de Tal Ilan, sin dudas uno de los aportes más importantes del estudio. En efecto, Ilan está llevando a cabo la continuación del *Corpus Papyrorum Judaicarum,* cuya última edición se remonta al tomo III, de 1964. La autora adelanta aquí la inserción de nuevo material y, principalmente, critica las ediciones previas del CPJ, a partir de la pregunta *"How Jewish is CPJ?"*. Sostiene, de tal modo, que Tcherikover y su equipo dejaron de lado papiros escritos en hebreo y en arameo, así como también desplazaron de su compilación los papiros de tipo literario y dieron demasiado peso a textos antijudíos. Como conclusión de lo que será la edición de *CPJ* IV, adelanta la idea de un proceso de hebraización temprano, a la vez que pone en tela de juicio la destrucción de las comunidades judías de Egipto luego de la fallida rebelión ante Trajano.

El siguiente trabajo es, tal vez, el más polémico del libro, acorde a lo que nos tiene acostumbrado Seth Schwartz. El autor presenta un cuadro –lo dice explícitamente– negativo de la presencia judía en la diáspora. Para ello, apela al estudio de la epigrafía judía en Asia Menor, tercer acervo de importancia luego de Palestina e Italia. Sugiere, a partir de la evidencia, la imposibilidad de encontrar asentamientos en los cuales los judíos persistieran por siglos. Afirma, entonces, que la continuidad del judaísmo entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo se debió más a la dispersión

de las comunidades que a la capacidad de mantener presencia en una misma ciudad. En el texto, a su vez, critica la visión positiva de Salo Baron –y de los neobaronianos– en torno a la vida judía en la diáspora durante la Antigüedad y la tardoantiguedad. El trabajo de Schwartz lleva a la reflexión, aunque, desde nuestro punto de vista, su interpretación de los silencios epigráficos es algo radical, dado que, como puede ser constatado en muchos espacios –Alejandría, por ejemplo– ausencia de epigrafía no implica ausencia de colectivo judío. El libro se cierra con el capítulo de Lutz Doering en torno a la *Primera Epístola de Pedro*, enfatizando la complejidad de la construcción identitaria cristiana en el texto.

Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World es un muy buen libro que posee algunos capítulos excepcionales. Como toda compilación, aspira a unicidad temática pero termina siendo una colección de *papers* dispares, por el mero hecho de que los investigadores convocados no pertenecen al mismo grupo ni adscriben a la misma metodología.

Rodrigo LAHAM COHEN

GRELLARD, Christophe y LACHAUD, Frédérique (eds.), **A Companion to John of Salisbury**, Leiden-Boston, Brill, 2015 (466 pp.).

Desde la publicación en 1984 de *The World of John of Salisbury*, editado por Michael Wilks –donde se recopilaban las intervenciones hechas por una serie de especialistas con motivo del octavo centenario de la muerte de Juan de Salisbury–, los trabajos especializados en este autor han seguido un derrotero fluctuante. A pesar de esto, los estudios en torno a su producción se han visto revitalizados en los últimos años, gracias al impulso fundamental de autores como Cary Nederman, Christophe Grellard y Frédérique Lachaud. A partir de la contribución de trece especialistas, el *Companion* tiene como objetivo presentar una síntesis de los debates y las perspectivas actuales de los estudios sobre Juan de Salisbury, con un énfasis especial en la relación establecida por este autor con su contexto de producción. En este sentido, la compilación ofrecida por Brill resulta una gran contribución al estado del arte actual sobre el conocimiento de la vida y obra de unos de los escritores más importantes del siglo XII.

El libro está dividido en cuatro partes, precedidas por una introducción colectiva escrita por los dos editores, Lachaud y Grellard, que ofrece una mirada general a aspectos centrales de la vida y obra de Salisbury. Esta introducción resulta de vital importancia para aquellos no familiarizados con la figura del autor o con su contexto de época. Asimismo, para los especialistas contribuye a sintetizar los debates, perspectivas y líneas de trabajo más recientes presentes en el campo. El libro ofrece además una breve reseña académica de los colaboradores, así como también una síntesis bibliográfica específica y un índice onomástico al final.

La primera parte del libro se titula "Historical Context" y se compone de tres artículos que contribuyen a situar al autor en relación con su tiempo. El primer trabajo, escrito por Cédric Giraud y Constant Mews se titula "John of Salisbury and the Schools of the 12th Century". En él, los autores intentan dar respuesta al interrogante sobre el lugar ocupado por Juan de Salisbury en el espectro educacional del siglo XII. En este sentido, reconstruyen su trayecto educativo, su

vínculo con la Escuela de Chartres, con otros grandes personajes intelectuales de la época, a la vez que subrayan algunos aspectos de su trabajo: su perspectiva pedagógica, su conocimiento de gramática, de dialéctica y de teología. El segundo capítulo se titula "John of Salisbury and Thomas Becket", redactado por Karen Bollermann y Cary Nederman. En él, los autores abordan un aspecto escasamente explorado: la relación e influencia recíproca establecida entre las dos figuras y la proyección de la influencia –decisiva, para los autores– de Becket en los trabajos de Juan de Salisbury. Se trata de un capítulo muy enriquecedor, por cuanto gran parte de los trabajos que vinculan a estas dos figuras tienden a limitarse al uso de la obra de Juan como testimonio para trabajar la figura emblemática de Becket. El último artículo de esta primera parte, escrito por Julie Barrau, "John of Salisbury as Ecclesiastical Administrator", analiza el rol fundamental de Juan como clérigo vinculado a la labor administrativa eclesiástica, tanto en relación a la corte papal como a la sede del arzobispado de Canterbury y, finalmente, su actividad como obispo de Chartres en sus últimos años de vida. Estos dos últimos capítulos son, a nuestro entender, los aportes más innovadores del libro, ya que abordan dimensiones de la vida y de la producción escrita de este personaje desde ópticas escasamente trabajadas.

La segunda parte del libro, "John of Salisbury as a Writer", se compone también de tres artículos. El primero, escrito por Ronald Pepin, lleva el mismo título que el apartado y aporta una síntesis de todas las obras redactadas por Salisbury, así como un análisis de los elementos recurrentes que aparecen en ellas (la moderación, el escepticismo, el recurso a los textos clásicos) y de su estilo de escritura y composición. El siguiente capítulo, "John of Salisbury and Classical Antiquity", escrito por Laure Hermand-Schebat, aborda uno de los tópicos recurrentes en los estudios sobre el autor, a quien se ha caracterizado como el "mayor humanista del siglo XII", por su gran conocimiento de los textos clásicos. En este capítulo, la autora analiza el componente clásico en la obra de este pensador y su lectura de autores de la Antigüedad greco-latina, así como su vínculo con distintos géneros textuales (escritos filosóficos, gramaticales, poesía, textos históricos). El último artículo, escrito por Clare Monagle y titulado "John of Salisbury and the Writing of History", indaga sobre las particularidades que presenta la obra histórica de Juan –especialmente la *Historia Pontificalis*–, en relación a la preocupación del pensador por esclarecer las relaciones políticas y de poder de su época.

La tercera parte, la más extensa, se compone de cinco artículos agrupados bajo el título "John of Salisbury and the Intellectual World of the 12th Century". El primero, escrito por Yves Sassier, "John of Salisbury and Law", aborda un tema central para comprender el pensamiento de Salisbury, fundamentalmente en la elaboración de un modelo de *res publica* y de gobernante, presentes en el *Policraticus*: la familiaridad del autor con los principios del derecho romano y canónico, las posibles fuentes de ese conocimiento, la articulación original entre derecho y poder y el uso de las herramientas aportadas por una "ciencia" de la jurisprudencia en proceso de gestación. Este trabajo permite abordar el siguiente capítulo, escrito por quien es sin duda uno de los más grandes especialistas en Juan de Salisbury, Cary Nederman, quien aborda de forma descriptiva los componentes elementales de la teoría política articulada fundamentalmente en el *Policraticus*. El capítulo, titulado "John of Salisbury's Political Theory", enumera

algunos de los contenidos nucleares de esta teoría: la conducta de la corte, la tiranía y la llamada "doctrina del tiranicidio", las reflexiones de Juan sobre el poder del príncipe y la construcción de una analogía organicista para analizar el funcionamiento del cuerpo político (*res publica*). En el capítulo nueve, "John of Salisbury on Science and Knowledge", David Bloch trabaja la relación de Juan de Salisbury con las teorías del conocimiento contemporáneas a su época, con especial énfasis en la influencia y recepción de la obra aristotélica en los trabajos de nuestro autor y en la forma en que aparecen elaboradas ideas acerca de la adquisición de la sabiduría y el conocimiento: no sólo la razón y la retórica son un elemento importante en la teoría de Salisbury, sino sobre todo la adquisición de la *artes* como herramienta, particularmente la lógica.

El capítulo siguiente se titula "*Qui Recta Quae Docet Sequitur, Uere Philosophus Est*. The Ethics of John of Salisbury". En él, Sigbjørn Sønnesyn continúa en el registro del artículo de Bloch, pero centrándose particularmente en el aspecto ético y moral de los trabajos de Juan de Salisbury. En este sentido, si bien éste no escribió un tratado moral, restos de una concepción ética determinada aparecen a lo largo de su obra. Sønnesyn analiza cómo el tema ha sido abordado por enfoques previos, para centrarse luego en algunos aspectos específicos del problema: la definición y el rol de la felicidad, la gracia, los límites del emprendimiento humano y las virtudes. El último artículo de esta parte, "John of Salisbury and Theology", escrito por Christophe Grellard, problematiza un tema escasamente trabajado. De forma similar a lo que sucede con la ética, no se encuentra en la obra de Juan un desarrollo acabado de aspectos teológicos, a pesar de sus años de estudio en Paris y su vínculo con grandes personajes como Pedro de Celle o Gilbert de Poitiers. La hipótesis de Grellard ante esta falta llamativa es clara: la relación de Juan con la teología puede ser comprendida sólo en el contexto del escepticismo académico que abiertamente abrazaba y que definió la estructura de toda su obra filosófica. Para trabajar con esta afirmación, Grellard aborda en primer lugar la formación teológica de Juan, para luego analizar el vínculo entre esta formación teológica y su filosofía escéptica, arribando a la conclusión de que la teología escéptica de Juan deriva en una teología política, a la cual el autor dedica un análisis final en el capítulo.

La última parte del libro, "John of Salisbury and his Readers", se compone de un único y extenso capítulo, escrito por Frédérique Lachaud, que trabaja sobre el impacto y la recepción del *Policraticus* en la Edad Media tardía. Titulado "Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the *Policraticus*", el artículo parte de la constatación –largamente debatida– del significado determinante de esta obra en el pensamiento político tardomedieval. En este sentido, la autora insiste en que esta influencia debe estudiarse desde una óptica que trabaje los contextos y recepción del texto, para comprender la forma en que algunas de las ideas expuestas por Juan de Salisbury fueron apropiadas y reinterpretadas en distintos momentos. De esta forma, Lachaud trabaja distintos contextos de recepción: el conocimiento de la obra en la Inglaterra de los siglos XII y XIII, su lectura en el siglo XIII y en el período tardomedieval francés y la circulación del texto en otros lugares de Europa entre los siglos XIV y XV (especialmente entre juristas italianos, algo a lo que Walter Ullmann había dedicado ya un esclarecedor trabajo).

Como anticipábamos, la contribución de este *Companion* resulta de un va-

lor fundamental para los estudios históricos y filosóficos vinculados no sólo a la figura de Juan de Salisbury, sino sobre todo al mundo intelectual del siglo XII.

María Paula REY

KLEINE, Marina, **La cancillería real de Alfonso X. Actores y prácticas en la producción documental**, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015 (310 pp.).

La cancillería real de Alfonso X es el resultado de la investigación doctoral de Marina Kleine, la cual se llevó a cabo en la Universidad de Sevilla. Asimismo, el producto que se nos presenta hoy muestra la actualización necesaria desde su gesta original en el año 2012. El trabajo documental llevado a cabo, así como la cantidad de datos expuestos, indizados y anexados, hacen de este trabajo una obra de consulta para cualquier estudioso del tema.

La propuesta del estudio se centra en los individuos partícipes de la cancillería real. Esta forma renovada de análisis institucional no puede sino merecer, como mínimo, nuestra atención, dado que los méritos aparentes de evitar formatos clásicos (de análisis y exposición) saltan a la vista desde un primer momento. La elección del objeto resulta evidente. En el contexto aceptado axiomáticamente de cambios político-administrativos acaecidos en Europa durante el siglo XIII, debe considerarse que la institución de la cancillería real es el dispositivo crucial a través del cual analizar y retratar estas variaciones históricas del complejo entramado social de los reinos emergentes.

El libro tiene una introducción que provee un acotado estado del arte, indicio claro de una propuesta editorial que permitiría acceder a un grupo más amplio de lectores. Asimismo, "metodología y fuentes" permite comprender en modo sintético el trabajo de acopio y análisis llevado a cabo. El resto de las secciones de la introducción sigue esta misma línea expositiva y permite aclarar y entender de modo simple el trabajo realizado.

A continuación, se desarrollan tres capítulos. En el primero, dedicado a "Los actores documentales", veremos un estudio de sumo interés frente a un problema habitual y poco estudiado. Más allá de la particularidad de las suscripciones cancillerescas, lo que resalta en este capítulo es la insistencia en ver en las fórmulas y sus cambios algo más que mero formulismo. Teniendo presente la profunda consciencia que las obras de Alfonso X demuestran sobre el lenguaje, así como sobre su capacidad activa en la construcción de sentidos diversos, Kleine dedica toda la primera mitad de su extenso capítulo inicial a analizar las implicancias y alcances de los cambios de fórmula acaecidos a la par de lo propio en las funciones y en la concepción sobre la producción de la cancillería real. El resto del capítulo está dedicado a una exposición y análisis cuantitativo y cualitativo de los actores de esa cancillería. Es de destacar la composición y exposición de gráficos y tablas.

El segundo capítulo propone, podríamos decir, una descripción y análisis de tipo institucional. En tal sentido, nos coloca en la escena y describe los avatares de la producción a partir del estudio de las actuaciones de los protagonistas dentro de su ámbito. Es de destacar la recuperación, para el análisis, no solo del aspecto semántico sino material.

El tercer capítulo ofrece una perspectiva dinámica del objeto que, con tanto esmero y paciencia, se construyó previamente a lo largo de alrededor de ciento ochenta páginas que dejaron planteadas los pormenores de la producción

cancilleresca durante el reinado de Alfonso X. En esta "evolución", como señala la misma autora, aparecen demarcados los principales hitos de la historia alfonsí. Quizá lo más rico de la monarquía de Alfonso X fue su evidente movimiento y re-hacer a medida que cambiaban sus condiciones materiales, políticas y, por qué no, sus pretensiones. En rigor, la autora analiza los diversos cambios acaecidos en la cancillería en correlación con las variaciones producidas en los años de la monarquía alfonsí: *fecho del imperio*, sucesión y caída.

Las conclusiones vuelven sobre aspectos ya detallados y por momentos aportan nuevos datos, que quizá encontrarían una mejor acogida en el propio estudio. Asimismo, teniendo en cuenta que en esta sección se retoma uno de los tantos puntos originales del estudio, el problema de las fórmulas, cabría preguntarse si el uso de frases verbales no está en consonancia con cambios también propuestos en otras producciones (jurídicas principalmente) del rey Sabio, considerando a su vez que hay un proyecto alfonsí y varias expresiones, siendo estas incluso muy diversas entre sí. Al respecto, vale también un comentario acerca del diseño de tapa, pues la escena del reydador se repite en cuanta iluminación sobre la legitimidad (siempre interna al propio escrito) del texto alfonsí busquemos (en tal sentido, tanto *Cantigas* como *Partidas* muestran ese lugar-marco que ocupa el rey en su producción jurídica y documental). En rigor, pareciera haber algunas faltas bibliográficas sobre temas clásicos, pero aún vigentes, del reinado de este monarca. Sin embargo, en lo referido al propio estudio, la actualización es completa y constituye un modelo de investigación profunda y rigurosa.

La edición es muy cuidada. Los índices resultan muy completos y se encuentran a la altura del excepcional uso que Kleine hace de tablas, imágenes y gráficos en su estudio. Esto último constituye un total de cincuenta y seis elementos de soporte gráfico que no hacen sino aportar información que, de otro modo, sería imposible de aprehender y, asimismo, le dan al trabajo una fortaleza y claridad impresionantes. No posee índice onomástico. El anexo, que está indizado en el libro, viene en un CD-ROM dentro de la propia edición. Allí aparece un catálogo prosopográfico impresionante (en cantidad y calidad) de todos los intervinientes en la producción textual de cancillería, *iussores* notarios, alcaldes y otros, así como redactores de los diversos grupos (0, 1 y 2) analizados por la autora. Por último, y no por ello menos importante, debemos destacar la calidad material del libro, su encuadernación y gramaje de hojas que, para satisfacer a todos los lectores, fue impreso en papel ecológico. En definitiva, estamos ante una obra de consulta que también es original y analítica, y que posee cualidades que le proporcionan una presencia obligada en cualquier biblioteca general de Historia y en todas las especializadas en estudios medievales.

Daniel PANATERI

KRÖTZL, Christian; MUSTAKALLIO, Katariina y KUULIALA, Jenni, **Infirmity in Antiquity and the Middle Ages. Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care,** Surrey y Burlington, Ashgate, 2015 (319 pp.).

El abordaje de la enfermedad como objeto histórico requiere la comprensión de las normas, concepciones y prácticas que, en cada período histórico y espacio particular, desarrollaron las diferentes

sociedades. Tal enfoque es el que estructura la serie de estudios que conforman el libro *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages*. Muchos de ellos –producto de la conferencia "Passages from Antiquity to the Middle Ages V. *Infirmitas*: Social and Cultural Approaches to Cure, Caring and Health" promovida por el centro de estudios clásicos, medievales y de la temprana Modernidad de la Universidad de Tampere– conforman en su versión más elaborada el libro que compilan y editan Krötzl, Mustakallio y Kuuliala.

En este sentido, la obra se inscribe en una tradición de trabajos sobre la discapacidad y la enfermedad en la Antigüedad y el Medioevo que, aunque reciente, ha crecido de manera significativa en los últimos años. De dicho conjunto, una de las temáticas que más atención ha recibido es la discusión en torno al "modelo social de enfermedad" y su aplicación en los estudios históricos. Según dicho modelo, la enfermedad constituye un estado físico concreto que existe independientemente de la sociedad, sus normas y concepciones, mientras que la incapacidad varía en función de la sociedad. Es decir, en un caso se trata del hecho biológico, mientras que, en el otro, de su creación y definición a partir de lo social.

Frente a esta distinción, los autores se sitúan de manera crítica, toda vez que, como se desprende del conjunto de los trabajos que conforman el libro, la enfermedad se define a partir de valores estrictamente culturales. De tal modo, a partir del análisis de las variantes culturales que interactuaron en diferentes períodos históricos, la obra analiza un grupo diverso de casos sobre cómo se comprendía la enfermedad en el mundo antiguo y medieval. Dicho análisis parte del objetivo de generar nuevas aproximaciones para el entendimiento de las diversas categorías relacionadas a la historia de la salud, del cuerpo y de la enfermedad en el mundo pre-moderno de las sociedades occidentales, así como las nociones culturales y mentales que estructuraron cada uno de estos conceptos y sus implicancias a nivel comunitario y social.

De este modo, el libro se estructura en tres secciones que integran diferentes trabajos vinculados por su objeto de estudio. La primera de ellas, titulada "Defining Infirmity and Disability" reúne cinco artículos que analizan deferentes concepciones acerca de la enfermedad y las definiciones que, en torno a ella, realizaron diferentes sociedades como la griega o la romana de la antigüedad.

La segunda, "Societal and cultural *infirmitas*" se conforma por cuatro trabajos que exploran los vínculos entre el concepto de "enfermedad" y el fenómeno religioso-comunitario. La *Imitatio Christi* señala el sentido general de esta sección del libro. Tal concepto significaba que el dolor y el sufrimiento permitirían, para determinados miembros de comunidades religiosas, imitar la pasión de Cristo o, incluso, conseguir la salvación eterna.

La tercera y última, conformada por seis trabajos, se titula "Infirmity, Healing and Community". Los estudios que reúne buscan analizar la enfermedad en la esfera social, particularmente en las actitudes y concepciones que, en cada sociedad, existían sobre los diferentes tipos de enfermedades y los diversos métodos para tratarlas.

De esta forma, la obra en su conjunto se presenta como un estudio social de la historia de la medicina, en el cual las prácticas sociales y las mentalidades son las que definen el lugar del enfermo, la comprensión del padecimiento que sufre y su lugar en cuanto sujeto de un grupo humano específico.

Esteban GREIF

LATOWSKY, Anne, **Emperor of the World. Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800-1229**, Ithaca, Cornell University Press, 2013 (290 pp.)

El libro de Latowsky tiene como disparador la notica del famoso regalo de un elefante a Carlomagno en 814. El animal fue enviado por Harún al-Rachid, califa abasí de Bagdad y el acontecimiento fue recordado por Eginardo en su *Vida de Carlomagno*. El centro de la investigación de la autora gira en torno a la forma en que los contactos diplomáticos de Carlomagno con el Oriente (tanto islámico como bizantino) fueron utilizados en la elaboración de la imagen de la autoridad imperial en Occidente.

Las noticias de estos contactos fueron retomadas por Notker Balbulus (c. 840-912), quien los utilizó en sus *Gesta Caroli Magni* para sostener el derecho de los reyes carolingios a gobernar por elección divina y como continuadores de la tradición imperial romana. Con este objetivo, Notker convirtió esas noticias de intercambios diplomáticos en historias de sumisión de los persas y griegos al emperador franco. Durante los siglos X y XI aparecieron textos –generalmente en entornos monásticos– que explicaban la presencia de reliquias orientales en distintos claustros a través de los viajes –ficciones literarias, en verdad– de Carlomagno a Oriente. En estos escritos la figura del emperador tiene componentes apocalípticos y estuvieron influidos tanto por el ascenso al Imperio de los sajones como el inicio de la Lucha de las investiduras. A fines del siglo XI, Benzo de Alba (+ c. 1089), obispo opositor a la Reforma gregoriana y partidario del emperador salio Enrique IV, escribió los *Libri ad Heinricum IV*. Se trataba de una serie de textos que sostenían la supremacía del Imperio sobre el Papado y tomaban la figura de Carlomagno como antecedente del soberano de la dinastía de los Salios. El autor retomó los relatos acerca de los viajes del emperador franco a Oriente y del traslado de reliquias como uno de sus argumentos para sostener su posición acerca de la existencia de un poder imperial que provenía directamente de Dios y no debía nada a la autoridad papal. A continuación, Latowsky estudia el uso de la figura de Carlomagno en los textos de propaganda Hohenstaufen, favorables a Federico Barbarroja. Se trata de una serie de escritos de varios autores distintos (Otón de Freising, Rahewin, el llamado "Archipoeta") y otros textos, muchos de ellos anónimos, como la *Carta del preste Juan*. En estos escritos se presenta una multitud de temas, algunos de los cuales ya habían aparecido anteriormente en la propaganda pro-imperial, como el universalismo romano o la idea del último emperador. Se trató de un período de gran producción de textos con esta tendencia ideológica, generados mayormente en la cancillería imperial, que implicaron la incorporación de la figura de Carlomagno como emperador universal en el discurso Hohenstaufen acerca del imperio. Esta idea termina de tomar forma en el *Liber universalis* de Godofredo de Viterbo (c. 1120-c. 1202), cuya construcción presenta a Carlomagno como un antecesor de Federico en el contexto de la canonización del emperador franco en 1165. El objetivo final era definir la autoridad del Sacro Imperio tanto frente al papado como ante los griegos, utilizando el viaje del emperador franco al Oriente. Finalmente, Latowsky analiza el mito del viaje de Carlomagno a Oriente en la tradición francesa medieval. Se trata de una serie de textos producidos en el contexto de la primera Cruzada que relataban el sometimiento del Este a la autoridad del emperador, aunque la divulgación de esta idea tuvo alcances limitados y es poco probable

que haya influido masivamente. En la segunda mitad del siglo XII, el viaje de Carlomagno a Oriente comenzará a formar parte de la ideología capeta, que señalaba a esta dinastía como sucesora del emperador. Esta idea se habría iniciado en la abadía de Saint-Denis bajo el abaciado de Odón de Deuil. Siguiendo con el mismo desarrollo ideológico, Pierre de Beauvais produjo a principios del siglo XIII –en tiempos de Luis VIII– un texto en francés que narraba la conquista de España y Tierra Santa por Carlos y la adquisición de reliquias de Oriente –tema que aparecerá más tarde con Luis IX en uno de los vitrales de la Santa Capilla de París–.

Como vemos, el relato del viaje del emperador franco a Oriente, la adquisición de reliquias, la sumisión de los soberanos extranjeros y la conquista de Tierra Santa fueron utilizados dentro de distintas elaboraciones ideológicas, más allá de si los autores de esas narrativas creían o no en esas tradiciones. Lo que importaba en esos escritos era la fuerza retórica de la política exterior de Carlomagno luego de su coronación imperial. En esa tradición literaria se cruzaban elementos que iban desde la justificación dinástica hasta creencias apocalípticas, pasando por el universalismo romano. El libro de Latowsky es un excelente estudio de los caminos, no siempre claros ni lineales, de la construcción ideológica en la alta Edad Media y en la Edad Media central.

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

O'HOGAN, Cilian, **Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity**, Oxford, Oxford University Press, 2016 (197 pp.).

La aparición del libro de Cillian O'Hogan, de la Universidad de Toronto, debe ser celebrada por el hecho de que se suma a las investigaciones en torno de la literatura tardoantigua, en particular de un autor como Prudencio, en quien la crítica ha incrementado su interés a partir de la segunda mitad del siglo XX. Asimismo cabe destacar que la obra de O'Hogan es el producto de un trabajo concienzudo que resulta de su tesis doctoral y que cuenta con el aval de la prestigiosa Universidad de Oxford para su publicación. Tal como señala el autor, la bibliografía tenida en cuenta para la composición de su obra alcanza lo editado hasta septiembre del año 2015, preferentemente en lengua inglesa, lo que demuestra la actualidad del texto.

Seguidamente, tras la enumeración de los contenidos, el filólogo canadiense se detiene en señalar que el cristianismo produjo cambios notables en la Antigüedad tardía en lo que respecta a la valoración de la palabra escrita; esto le permite argumentar que "la poesía de Prudencio debe ser leída a la luz de este acercamiento hacia la palabra y la literatura". Asimismo reconoce que la obra del poeta hispano está relacionada con cuestiones imperiales, con el culto del espacio sagrado y, en definitiva, con la identidad y la naturaleza de una cultura libresca. En función de esta íntima imbricación con "el libro" deben analizarse los temas topográficos y geográficos que se iluminan en la poesía prudenciana.

Estas preocupaciones temáticas llevan a O'Hogan a reconocer la importancia que tienen en Prudencio el uso de la ékphrasis —la descripción plástico-retórica de las obras de arte— y la necesidad de relacionar este recurso con los grabados arqueológicos originados en el culto de los santos y los mártires. La poesía prudenciana, entonces, y la organización ritual de las reliquias

martiriales, se constituyeron entre los mayores intereses de la crítica, además de la reflexión sobre los fundamentos teológicos que muestra la obra del español; si bien O'Hogan también se remite a estos temas, la mayor novedad que se desprende de su texto consiste en analizar los espacios geográficos y sagrados observables en Prudencio, los cuales están inspirados en autores como Virgilio, Horacio y Ausonio, y el conocimiento de los Padres de la Iglesia.

En función de estas metas anunciadas en la introducción, el Dr. O'Hogan inicia el Capítulo I señalando que existía entre los romanos la tendencia de adquirir conocimientos a través de la lectura, incluso en lo que respecta a los espacios geográficos. Esta manera de acercarse a los sitios es lo que se percibe en el *Peristephanon* de Prudencio, quien confecciona, según O'Hogan, "un mapa textual por medio del cual el lector puede viajar", en contraposición al *Cathemerinon*, donde la preocupación mayor reside en la organización de lo temporal. Asimismo se advierte que la colección poética dedicada a exaltar a los mártires, al igual que los manuales militares romanos, provee de instrucciones moralizantes encarnadas en el sacrificio heroico y ejemplar de los santos, quienes, a través de sus reliquias, reciben la devoción de los fieles. Por ello O'Hogan afirma que la descripción que Prudencio hace de "los sitios de culto" representa, en lo poético, una metáfora de las peregrinaciones que se llevaban a cabo a los espacios sagrados.

El motivo del viaje como experiencia y aventura peligrosa es uno de los tópicos a analizar en el segundo capítulo; el autor señala que viajar se había transformado en una circunstancia más problemática en el tardío siglo IV, debido a las incursiones de los germánicos y a la creciente fragmentación del Imperio. No obstante, el hecho de alejarse de los sitios conocidos formaba parte de las experiencias que la literatura latina había representado desde siglos anteriores; y de este sustrato poético Prudencio extrae ejemplos para sus composiciones, como ocurre con Eulalia, Hipólito y Casiano en *Peristephanon* 3, 11 y 9 respectivamente. Múltiples alusiones virgilianas y otras, surgidas de las *Metamorfosis* de Apuleyo como así también del texto bíblico, se dan cita para construir la aventura-pasión de sus mártires.

Estos, para Prudencio, se constituyen en "héroes cívicos, de manera análoga a las figuras ejemplares de la temprana historia romana", así comienza el capítulo 3 de la obra de O'Hogan ("Urban Space and Roman History"). Si bien la relación existente entre los cristianos y la ciudad fue compleja en los primeros tiempos de la Iglesia, los mártires son presentados como instrumentos de purificación y de renovación fundacional de sus ciudades nativas, así es como el poeta español representa a los protagonistas de sus himnos, quienes se enfrentan al aparato de la Roma imperial. De esta experiencia poética de la resistencia, se logra generar entre los lectores un fuerte impacto emocional que se asocia, a su vez, a la celebración ritual organizada a través de un calendario litúrgico.

Pero no es solo el espacio ciudadano el que es descripto en la obra prudenciana, sino también el pastoral; este es el tópico que O'Hogan desarrolla en el capítulo 4 ("Pastoral and Rural Spaces"), donde advierte que los paisajes imaginados permiten comprender el concepto de espacialidad para Prudencio, ya que se focaliza en el género bucólico y en la idealización del campo visto desde la ciudad, relacionándolo con las ideas cristianas sobre el mundo celestial. Las visiones del cielo son descriptas particularmente en los himnos 3, 5 y 11 del *Cathemerinon*, para las que Prudencio

parece inspirarse en la descripción poética de jardines de la época augustal y de los primeros siglos del Imperio. En ellos se advierte el triunfo de la luz sobre la oscuridad que alegoriza la imposición de la teología cristiana sobre el paganismo, representado en las *tenebrae* infernales.

Por último, en el capítulo 5 ("Describing Art"), O'Hogan recorre otros poemas prudencianos, tales como *Contra orationem Symmachi*, para analizar la argumentación del poeta español contra la idolatría y la iconografía pagana; sin embargo se destaca una actitud ambivalente con respecto a las obras de arte, ya que sobresalen extensas descripciones del esplendor arquitectónico de las basílicas cristianas, como puede leerse en el himno 3 del *Peristephanon*, dedicado en honor a Eulalia. En consecuencia, O'Hogan advierte sobre "la eficacia de las imágenes y las artes visuales para transmitir información religiosa".

En el cierre del libro, una brevísima conclusión ("Conclusion") en la que se vuelve a insistir en el hecho de que Prudencio es un autor "libresco", complejo y brillante, que recurrió a la alusión y a la acumulación de descripciones y narraciones para expresar una verdad universal. Una ordenada bibliografía y un conciso "Index Locorum" rematan la producción de O'Hogan, quien procuró examinar la obra del poeta cristiano a la luz de la concepción del mundo como un texto.

Liliana PÉGOLO

VANDERPUTTEN, Steven, **Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100**, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2013 (247 pp.).

Desde fines del siglo XIX y durante buena parte del XX, las reformas monásticas en las distintas regiones de Europa eran estudiadas como expansiones de los grandes centros de reforma (especialmente Gorze y Cluny). El tema era reducido entonces a la llegada de reformadores inspirados por estos monasterios. Las reformas monásticas en otras regiones (fuera del Imperio o de Borgoña) eran comprendidas como momentos puntuales e intervenciones personales que rompían con tradiciones monásticas que habían fallado. Para Steven Vanderputten, esta forma de entender la reforma monástica en Flandes es errónea y está basada en una lectura lineal de las historias de los monasterios, compuestas muchas de ellas durante el siglo XI. En tales historias, se justificaban las transformaciones de ese siglo como una consecuencia del fracaso de las reformas del siglo X o principios del XI. Desde la perspectiva de Vanderputten, los autores de dichas historias –como Simón de Gante– en realidad trataban de justificar los cambios del siglo XI creando una secuencia de fracaso y quiebre en los años anteriores. Sin embargo, el estudio de otras fuentes relacionadas directa o indirectamente con la evolución de los monasterios flamencos, muestra un proceso de desarrollo y reforma mucho más continuo desde principios del siglo X.

El autor ubica las transformaciones monásticas y a sus líderes espirituales en un contexto político más amplio, relacionándolos directamente con las aspiraciones de las grandes familias nobiliarias flamencas, principalmente con los condes de Flandes. Un ejemplo de esto sería la convocatoria del conde Arnulfo a san Gerardo de Brogne para reformar distintas abadías flamencas a mediados del siglo X. Según el autor, el recurso a esa reforma disciplinaria y ascética encabezada por Gerardo habría

sido parte de una política orientada a aumentar la autoridad del conde sobre la riqueza material de esas instituciones monásticas, dentro de la lógica de control de bienes eclesiásticos que llevaron a cabo los principados territoriales con el debilitamiento de los reyes carolingios. A la muerte de Arnulfo sucede una crisis de poder de los condes de Flandes, hecho que posee muchas consecuencias, como la intervención de Hugo Capeto en territorios flamencos. Para el monacato, ello no implica necesariamente un retroceso. Por el contrario, muchos monasterios se liberan de la tutela condal y sus abades se dedican a consolidar las posesiones de los mismos y a la creación de lazos y alianzas con las elites regionales. Eventualmente, también lo hacían con poderes de un horizonte más amplio –obispo de Canterbury, emperador Enrique II–, lo que implicaba una internacionalización de los objetivos de ese monacato. Esto significa que –contrariamente a una visión tradicional de la historia monástica en Flandes– las últimas décadas del siglo X y las primeras del XI no son un tiempo perdido para el monacato aunque no haya grandes figuras encabezando movimientos de reforma. De hecho, durante este período muchos monasterios florecieron culturalmente –ejemplo de ello es la producción de manuscritos de Saint-Bertin– y desarrollaron una red de patronazgos laicos y eclesiásticos mucho más compleja que en la primera mitad del siglo X.

El período siguiente de la historia monástica local (a partir de principios del siglo XI) verá la aparición de los 'grandes' reformadores (Ricardo de Saint-Vanne, Malbodo de Saint-Amand, Leduin de Saint-Vaast, Roderico de Saint-Bertin) que implementarán un nuevo modelo de gestión monástica. En él, el abad y sus colaboradores más cercanos serán quienes tiendan a monopolizar las relaciones con el exterior del monasterio y aislarán al resto de la comunidad en el interior del claustro. Sin embargo, Vanderputten afirma que esta forma de ordenar tal vida monástica en verdad se basaba en experiencias de fines del siglo X y contemplaba la diferencia existente entre las tradiciones e historias de cada monasterio concreto. Desde este punto de vista, el autor considera que, para los mismos abades, la reforma era entendida como un proceso a ser articulado durante muchos años. En la primera mitad del siglo XI, ellos tendrán la ventaja de una mayor independencia en el ejercicio del cargo abacial en comparación con el que ostentaron sus predecesores de mediados del siglo IX. Aunque Vanderputten estudia principalmente la reforma en Flandes en un nivel regional, no deja de señalar las influencias derivadas de ideas y movimientos religiosos y eclesiásticos provenientes de otras regiones –como la Paz de Dios, la Reforma gregoriana o la cluniacense– en el accionar de los abades. Estas ideas serían utilizadas como parte del proyecto destinado a convertir los claustros en verdaderas 'máquinas de oración', con un alto grado de independencia respecto de las elites laicas. Esas mismas ideas eran utilizadas en función de las necesidades concretas de cada institución monástica, no en virtud de un plan general de reforma importado de otra región de Europa. Vanderputten –en el último capítulo del libro– señala que, tradicionalmente, la historiografía sobre el monacato flamenco señala una crisis a mediados del siglo XI, seguida por una ola de fundaciones monásticas que llega hasta el 1100, fenómeno que se entiende como superador de esa crisis. Para el autor, esta interpretación es demasiado dependiente de noticias tardías, construidas en función del modelo crisis-renovación que busca resaltar a determinado abad y, para ello, crea la ficción literaria de una debacle

generalizada anterior a su aparición. En cambio, según el mismo Vanderputten, no hay una crisis general del monacato flamenco en la segunda mitad del siglo XI sino un desinterés de los condes de Flandes por las antiguas fundaciones benedictinas de la región. Cuando esto cambie y vuelvan a preocuparse por ellas los nobles favorecerán la introducción de los usos cluniacenses en esas casas. Por lo tanto, la reforma de fines del siglo XI y principios del XII también será realizada sobre una base ya establecida y no en contra de una decadencia generalizada. Esta reforma será el producto tanto de la renovada atención de los condes Flandes hacia los claustros benedictinos como de la implementación de la Reforma gregoriana en esos territorios, –hecho que se manifestará no solo con la introducción de los usos cluniacenses sino también con la concesión de privilegios papales–. Las transformaciones del siglo XII buscarán profundizar la inserción del monacato benedictino flamenco en esa sociedad con una agenda que no es distinta a la de los líderes benedictinos y eclesiásticos del siglo anterior.

El libro de Vanderputten puede ser ubicado en una corriente historiográfica más amplia que, ya hace más de veinte años, ha dejado de tener el año mil como escenario de un cambio radical en la historia de Europa. Por el contrario, él se manifiesta a favor de una visión de continuidad entre el período post-carolingio y el de las grandes reformas monásticas o eclesiásticas de fines del siglo XI y principios del XII. El autor demuestra convincentemente esta continuidad con el estudio cuidadoso de la historia específica de las grandes abadías flamencas y presenta la evolución del monacato de esa región, entre mediados del siglo X y principios del XII, como un largo proceso de acumulación de bienes materiales, de redes de relaciones sociales y políticas (con eje central en los condes de Flandes) y de experiencias de gestión abacial.

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

VIDAL, Silvina Paula, **La historiografía italiana en el tardo-Renacimiento**, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016 (366 pp.).

El libro que reseñamos en esta oportunidad es el resultado de una tesis doctoral con el obligado *aggiornamento* que demanda la seriedad de publicar en años distante los frutos de tan esmerado trabajo. En este caso, la temática implica una reflexión sobre la práctica en un doble sentido. En primer lugar, la idea de pensar en torno a los métodos con los que se compone la narrativa histórica. En segundo término, considerar la historia de la práctica de la disciplina histórica. Esta dualidad que enriquece el estudio encuentra un cabal desarrollo a lo largo de sus páginas.

Este análisis sobre la historiografía italiana del tardo-Renacimiento propone un estudio particular. Considera que "entre 1550 y 1600, tuvo lugar una tratadística vernácula de *arte storica* en el ámbito paduano-veneciano", el cual respondía a cuestiones regionales. Es decir que, partiendo desde la tradición latina que funcionaba en el período previo, Vidal se dedica a entender los primeros atisbos de una práctica historiográfica en lengua romance que tiene plena consciencia de su lugar social en la medida que comprende las principales funciones de la Historia: entender, comunicar y transformar.

El libro es notoriamente para especialistas, no solo historiadores sino, especialmente, modernistas e italianis-

tas. Sin embargo, hay una preocupación constante de la autora por desarrollar *in extenso* las temáticas que aborda con un serio tratamiento de datos. En tal sentido, la introducción resulta bibliografía obligatoria para cualquier materia de grado, tanto de historia moderna como cultural de Occidente.

El uso documental es extenso, en cantidad y en calidad. Por la temática, se basa en autores del período y sus obras. Esto no implica la ausencia de elementos contextuales que permitan entender en alguna medida la historia social que circunda el objeto tratado, pero el recorte es visible y está quirúrgicamente elaborado.

Teniendo en cuenta lo dicho previamente, podemos ver que la organización del estudio responde inteligentemente al análisis realizado. En tal sentido, el lector es informado a medida que el estudio se va desarrollando en una clave de proceso. Esto otorga una sensación de camino unidireccional para entender estos problemas históricos. Dicha estrategia retórica resulta carísima tratándose de una temática compleja y hunde sus raíces en prácticas intelectuales y culturales muy antiguas.

En rigor, podremos encontrar una introducción que tiene por objetivo definir de un modo muy patente los elementos críticos del estudio. Terminología, estado del arte, hipótesis y presentación de fuentes. El primer capítulo repone antecedentes histórico-intelectuales y los relaciona con el espacio geográfico-temporal concreto que se abordará en el libro. A partir del segundo capítulo, se dedicará a estudiar las obras concretas de los diversos autores elegidos. Esta tarea se lleva a cabo relacionando no solo las obras sino también los autores con su medio, su historia y su tradición. Asimismo, reconstruye los debates y los lugares desde los cuales dichos autores desarrollaban su obra. En otras palabras, Vidal reconstruye el cómo de la lectura de esas obras históricas. De igual modo, no solo propone una mirada sobre los autores centrales de sus capítulos, sino que también sostiene dicha mirada a través del estudio crítico de quienes leyeron y constituyeron la *communis opinio* de las diversas obras que son centro del desarrollo del *arte storica*.

Comienza con Francesco Robortello en el capítulo dos. Allí, no solo retoma las propuestas del udinense en clave crítica, *i.e.* analizando en modo propio los escritos revisitados, sino que además las pone en diálogo con los lectores y detractores históricos de la *De historica facultate disputatio*. En tal sentido, arriba al primer escalón en el proceso de construcción de una nueva práctica y de una nueva concepción de la Historia. Aunque el concepto de *magistra vitae* parece seguir formando parte del *background* intelectual, parecería perfilarse una noción de la práctica de la Historia como un potencial activo.

El capítulo tercero se lo dedica a la figura de Francesco Patrizi y su inabarcable obra. En este segundo peldaño, reconoce Vidal el desarrollo de una Historia analítica, ligada menos al arte narrativo y más a la búsqueda sistemática de fuentes como una manera de entender el pasado. A su vez, ese entendimiento implicaba a la acción de una manera muy concreta. Así, la Historia tenía una lectura clara en clave política.

En el capítulo cuarto se concentra en Sperone Speroni y su *Dialogo delle lingue*. Una de las particularidades de Speroni está no solo en su defensa de la lengua romance, sino su particular concepción de ella para la práctica de la historia, como uso y como objeto. Se podría decir que, de la mano de Speroni, la Historia se separa de la práctica humanista tradicional y adquiere un tono antirretórico y de corte conceptual al ser-

vicio activo de una defensa política que en ese momento estaba atravesada por el conflicto entre católicos y reformados.

Los capítulos siguientes trabajan en clave diacrónica, retomando y poniendo en movimiento las fotografías que hubo analizado con profundidad y detenimiento desde una perspectiva sincrónica. Así, "De Robortello a Speroni…" es una imagen activa de un proceso histórico que, sobre el final del relato, se desenvuelve al lector con plena potencia, y demuestra que dicho desarrollo no tenía nada de directo, derecho ni definido de antemano. Más allá aún, retoma las diversas concepciones del saber desde Aristóteles para poner en evidencia lo dicho, las marchas y contramarchas del desarrollo científico de la Historia. El capítulo final, está dedicado al estudio de la conformación del canon a partir de la recepción de las obras en los diversos ambientes donde se establecieron como tal, *i.e.* reformados para los primeros dos autores y católico para el tercero. En este último apartado, Vidal termina de mostrar el grado de conocimiento sobre su objeto. Luego de explicar las obras, sus contextos, ponerlas en diálogo, analizarlas al calor de la historia, ahora las analiza desde la óptica de su impacto.

Las "Reflexiones finales" parecen una sección obligada de otro formato. En tal sentido, son mayormente redundantes. Sin embargo, luego de tan profundo y documentado estudio, que además echó mano de perspectivas diacrónica y sincrónica, a la vez que trabajó sobre una estética de la recepción, puede agradecerse que el autor vuelva someramente sobre los puntos más importantes a tener en cuenta.

La edición, en términos formales resulta muy cuidada. Posee un apéndice de imágenes. Si bien no parecen tener una función definitoria dentro de la narración, pensamos que incluir imágenes con las obras de época no resta nada y tiene un impacto positivo a nivel estético. Posee tres apartados de bibliografía. Uno para fuentes primarias, otro para secundarias y el bibliográfico propiamente dicho. Finalmente, debemos decir que para tan interesante y erudita obra, hubiera sido de ayuda contar con índices onomásticos.

El texto, en suma, es de gran utilidad. Es una novedad para especialistas y un ejemplo de trabajo historiográfico reflexivo que funciona en varios niveles de análisis al mismo tiempo. Hay una preocupación constante de definición conceptual y de construcción en clave histórica combinadas con una erudición sorprendente.

Daniel PANATERI

RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS

Daniel BOYARIN, Dīn *como* torá*: ¿"Religión judía" en el* Kuzari*?*

El presente artículo explora El Kuzari de Yehuda Halevi, así como también su traducción al hebreo por parte de Yehuda ibn Tibón, con el fin de demostrar la inexistencia, en ambos escritores, del concepto moderno de religión. A partir del estudio de vocablos árabes como dīn o shariʿa en la obra de Halevi puede observarse cómo este autor medieval concebía a los judíos en tanto grupo. Del mismo modo, el estudio de la traducción de ibn Tibón, con su uso de los términos torá, dat o nimus, contribuye a comprender uno de los modos en los que se construía la identidad judía en el período. El contraste de ambos textos con un relato cristiano similar del siglo X, refuerza la idea de que ni para Halevi ni para ibn Tibón existía una noción semejante a religión o, incluso, judaísmo.

PALABRAS CLAVE: Halevi – ibn Tibón – Kuzari – religión

Johannes HEIL, *La construcción de la historia hispano-judía de los primeros siglos. Un ensayo*

El presente artículo se centra en la historia de los judíos de España previa al 711 y los problemas que caracterizan el perfil cultural de éstos entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Se examinarán fuentes ya conocidas: testimonios epigráficos y textos legales, tanto seculares como eclesiásticos. Sin embargo, la información que éstas aportan es limitada. Por esto continúa la discusión que oscila entre considerar que la cultura hebrea fue poco documentada o constatar su completo declive. Utilizando testimonios procedentes de la cultura judía en latín de origen hispanojudío, así como aquellos del siglo IX de Orleans y Auxerre e incluso de la distante Fulda, este trabajo trata de demostrar que el origen de algunos textos judíos transmitidos en latín puede fijarse en la España altomedieval. Esto es especialmente válido para el *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Ps.-Philo, cuyo origen suele datarse en los siglos I-II e.c.

PALABRAS CLAVE: judíos – España – fuentes judías – *Liber Antiquitatum Biblicarum*

Catherine HEZSER, *¿Círculos letrados? El uso de los textos escritos en la cultura rabínica oral*

El presente artículo examina si la Biblia judía y las tradiciones rabínicas fueron utilizadas en la Antigüedad Tardía como escritura durante los encuentros de estudio de los rabinos y, en caso afirmativo, hasta qué punto fueron empleados tales escritos. La autora sostiene que, a lo largo del período amoraico, las citas se basaron principalmente en la memorización de material tradicional más que en referencias tomadas directamente de textos escritos. Incluso los editores anónimos de documentos rabínicos debieron haber confiado mayormente en material transmitido oralmente. La competencia con la cultura escrita del cristianismo en el periodo bizantino temprano pudo haber motivado a tales editores a crear colecciones escritas. Esta competencia, producto de la creciente literatura de los Padres de la Iglesia, con su teología e interpretación bíblica, pareciera haber hecho necesaria la creación de un corpus escrito equivalente de conocimiento rabínico que pudiera ser estudiado y expandido por futuras generaciones. El cambio en las prácticas rabínicas de estudio solo ocurrió con la aparición del Talmud escrito, que fue estudiado en las academias talmúdicas medievales.

PALABRAS CLAVE: literatura rabínica – judaísmo – oralidad – cristianismo

Céline MARTIN, *Los judíos y la peste: la excepción narbonense a la persecución de 694*

En 694, el rey Egica pide que el concilio de Toledo, que se dispone a reducir a la esclavitud a todos los judíos del reino visigodo, exima a los de la provincia narbonense. La interpretación tradicional de esta excepción apunta a una población judía especialmente numerosa y poderosa en la Galia visigótica, en un contexto de peste y de agresión franca. Sin embargo, un estudio pormenorizado de las fuentes no permite evidenciar que la Galia se encuentre más afectada por la peste que la propia península ibérica y tampoco que la excepción vaya a beneficiar al *dux* de la provincia a nivel fiscal o militar, por lo que su motivación debe ser otra. Proponemos dos explicaciones, que tienen que ver, en ambos casos, no con una indemostrable especificidad demográfica de la provincia, sino con un debilitamiento muy avanzado del vínculo político e institucional que une el reino visigodo y el *ducatus* narbonense a finales de siglo VII.

PALABRAS CLAVE: visigodos – judíos – Galia narbonense – Egica

Gilvan Ventura da SILVA, *Juan Crisóstomo y la censura a los festivales judaicos en Antioquía*

En este artículo, nuestro objetivo será debatir sobre el contacto mantenido entre judíos y cristianos en Antioquía, en la segunda mitad del siglo IV,

mediante la exploración de la serie de homilías *Adversus Iudaeos* pronunciadas por Juan Crisóstomo luego de su ordenación como presbítero en 386. En términos más específicos buscamos identificar los argumentos empleados por el autor contra las principales festividades judaicas en la ciudad –*Pesaj*, *Rosh-Ha Shaná*, *Sukkot* y *Yom Kippur*– en un contexto en el que el judaísmo se presentaba como un credo floreciente, en especial en los territorios de Siria -Palestina. Consideramos que el esfuerzo de Juan Crisóstomo por condenar las festividades judías se encontraba conectado con un amplio programa de reforma de la *polis* ideado por las autoridades eclesiásticas, lo que justifica el énfasis del orador en la destrucción de Jerusalén y del Templo.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad Tardía – Antioquía – Juan Crisóstomo – judíos – festival

Marcela BORELLI, *Escrituras marginales: Las glosas de Petrarca a Agustín*

El testimonio de las glosas de Petrarca a los manuscritos con obras de Agustín permite colocarse desde una perspectiva privilegiada: la de una escritura no destinada a ser leída por el público, sino a la meditación personal. En el presente artículo se parte del análisis del tipo de apostillas que el poeta dejó en los márgenes de las obras de Agustín para reflexionar sobre el humanista como lector de las obras de un autor cristiano.

PALABRAS CLAVE: glosas – Petrarca – Agustín – humanismo

Valeria BUFFON, *¿Quién o qué es feliz? Consideraciones sobre el* Sujeto *de la felicidad en un comentario anónimo a la* Ética Nicomaquea *(1241-1244)*

En este trabajo abordaremos la pregunta por el sujeto o sustrato de la felicidad en el siglo XIII, que incluye aquí dos importantes aspectos: por un lado determinar cuál es el depositario o sustrato (*subiectum*) de la felicidad (¿el cuerpo, el alma, o el conjunto de ambos?) y, en relación estricta con eso, establecer el tiempo de la felicidad (¿en esta vida o en la otra?). Se abordará particularmente la primera *questio* (*Lectio XI*) de la anónima *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, la cual se ofrece en edición crítica y traducción española al final del artículo.

PALABRAS CLAVE: sujeto – felicidad – comentarios a la *Ética Nicomaquea* – recepción de Aristóteles

Nilda GUGLIELMI, *Celestinas en el tiempo*

El artículo presenta un personaje que ha atravesado siglos y que, en la literatura, española se ha inmortalizado con el nombre de Celestina. Personaje de ordinario presentado como mujer vieja, pobre, con conocimientos de curandera, práctica en afeites, restauradora de "virgos" .Y también habilidosa en trámites amorosos, en general, prohibidos. La figura aparece –decimos– a través de los siglos, por ejemplo en Plauto o en el Arcipreste de Hita. El artículo trata de este personaje, sobre todo expresado en la literatura italiana de los siglos XIV y XV, en autores como Francesco de Barberino, san Bernardino y, fundamentalmente, en la obra de Alessandro Piccolomini, *La Raffaella*. La Celestina ha originado algunos enfoques particulares (por ejemplo, la vejez y la envidia) y ha originado, además, estudios sobre las confrontaciones entre vieja-joven y madre-hija, análisis que se detallan en este artículo.

PALABRAS CLAVE: Celestina – vejez – Edad Media

SUMMARY OF ARTICLES

Daniel BOYARIN, Dīn *as* torá*: ¿"Jewis religion" in* the Kuzari*?*

The aim of this article is to discuss to what extent the modern concept of *religion* applies to the work of Halevi, known as *Kuzari,* and its translation into Hebrew made by Yehuda ibn Tibbon. This will be achieved in two steps: first, by reviewing the use of Arabic words like *dīn* or *shari'a* presented in Halevi's text we will consider his perception of the Jews as a group. Also, the analysis of terms such as *torah*, *dat*, or *nimmus* taken from the translation of ibn Tibbon will help to understand the way Jewish identity was shaped in the period. In second place, this evidence will be contrasted with a similar Christian account from the tenth century. We suggest this exercise will allow us to demonstrate that neither in Halevi´s work nor in ibn Tibbon´s translation existed terms similar to *religion* or even *Judaism* as they were understood in later times.

KEYWORDS: Halevi – ibn Tibón – Kuzari – Religion

Johannes HEIL, *The Construction of the Hispanic-Jewish History of the Earliest Centuries. An Essay*

This article is devoted both to the history of Spanish Jewry before 711 and to the difficulties in ascertaining the cultural profile of Spanish Jews between the Late Antique and medieval periods. The known sources — epigraphic evidence and texts of secular and ecclesiastical legislation — will be reexamined. Still, their expression of the cultural profile of Jews remains limited, thereby clouding the discussion, which teeters between postulations of a less documented Hebrew culture and assessments of utter agony. But considering evidence from Latin-Jewish culture of Spanish-Jewish origin, like those identifiable in ninth-century Orléans, Auxerre and even faraway Fulda, the following argues that further Jewish, Latin texts of Spanish early medieval origin can be identified. This is particularly true for Ps.-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, a text otherwise dated to the 1st-2nd centuries.

KEYWORDS: jews – Spain – Jewish Sources – *Liber Antiquitatum Biblicarum*

Catherine HEZSER, *Bookish Circles? The Use of Written Texts in Rabbinic Oral Culture*

The article examines whether and to what extent written texts of the Hebrew Bible and rabbinic tractates were used in late antique rabbinic study sessions. The author argues that, throughout the amoraic period, citation and quotation was mainly based on the memorization of traditional material rather than on direct reference to a written text. Even the anonymous editors of rabbinic documents may have relied mostly on orally transmitted material. Competition with the written knowledge culture of Christianity in the early Byzantine period may have motivated them to create written collections. The expanding literature of the church fathers with their competing theology and biblical interpretation seems to have made it necessary to create an equivalent body of written rabbinic knowledge that could be studied and expanded by future generations. A change in rabbinic study practices occurred only once the written Talmud text existed and was studied in medieval Talmud academies.

KEYWORDS: Rabbinic Literature – Judaism – Orality – Christianity

Céline MARTIN, *Jews and the plague*

In 694 king Egica asks the council of Toledo – ready to enslave all the Jews in the Visigothic kingdom – to exempt those of the *Narbonensis* province. The traditional interpretation of this exception points to a particularly numerous and powerful Jewish population in Visigothic Gaul within a context of plague and Frankish aggressions. However, a detailed study of the sources does not show that Gaul was more affected by the plague than the Iberian Peninsula itself, nor that the exception could have benefited the provincial *dux* at a fiscal or military level. Consequently, there must have been another motivation. We propose two explanations, which are not related to an indemonstrable demographic specificity of the province, but to an advanced deterioration of the political and institutional link between the Visigothic kingdom and the *ducatus Narbonensis* at the end of the seventh century.

KEYWORDS: Visigoths – Jews – *Gallia narbonensis* – Egica

Gilvan Ventura da SILVA, *John Chrysostom and the Censorship to Jewish Festivals in Antioch*

In this article, we intend to discuss the rapport between the Jews and the Christians at Antioch in the second half of the Fourth Century A.D. through the analysis of the series of homilies called *Adversus Iudaeos* delivered by John Chrysostom soon after his ordination as presbyter in 386. More specifically, we try to identify the arguments deployed by the preacher against the main Jewish festivals in the city – the *Pesah*, the *Rosh-Ha Shan-*

ah, the *Sukkot* and the *Yom Kippur*–. John Chrysostom's reproaches against such festivals took place when Judaism experienced a noticeable development, particularly in the Syrian territories. We consider that John Chrysostom's attempt to erase the Jewish festivals was connected to a comprehensive plan of reform of the *polis* devised by the ecclesiastical authorities, what explains the emphasis on the destruction of Jerusalem and the Temple.

KEYWORDS: Late Antiquity – Antioch – John Chrysostom – Jews – Festival

Marcela BORELLI, *Marginal writings: The glosses of Petrarch to Augustine*

The testimony provided by Petrarch's glosses to manuscripts including works by Augustine allows us to stand in a privileged position: that of a writing which is not aimed to be read by the public, but to personal reflection. In this article, we use those glosses to think about the humanist author as a reader of the texts of a Christian author.

KEYWORDS: Glosses – Petrarch – Augustine – Humanism

Valeria BUFFON, *Who or What is Happy? Some Thoughts on the* Subject *of Happiness in an Anoynymous Commentary to the* Nichomachean Ethics *(1241-1244)*

In this paper, we examine the question about the or substratum of happiness in the thirteenth century, including two important aspects: on the one hand, the issue of what determines which is the subject or substratum (*subiectum*) of happiness (is it the body, the soul or the compound of both?), and on the other hand (yet in close connection with the first aspect) the issue of the time of happiness (is it in this life or in the next?). We will focus particularly on the first *questio* (*Lectio XI*) of the anonymous *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem,* which is provided in critical Latin edition and in a Spanish translation at the end of the paper.

KEYWORDS: Subject – Happiness – *Nicomachean Ethics'* commentaries – Aristoteles reception

Nilda GUGLIELMI, *Celestinas through time*

The article presents a character that has endured the passage of time, enshrined in Spanish literatura as the Celestina. This figure is usually depicted as an old poor woman with healing skills and cosmetics and restorer of virgins, and also trained in issues of love, usually forbidden ones.

She appears repeatedly across the centuries, for example in Plautus or the Arcipestre de Hita. This article considers the figure especially as present in Italian literature from the fourteenth and fifteenth centuries, in authors such as Francesco de Barberino, saint Bernardino and, prominently, in the work of Alessandro Piccolomini, *La Raffaella*. The *Celestina* has been seen under specific themes (such as old age and envy) and has promoted studies of the clash between old and young women and between mother and daughter, which I consider in my text.

KEYWORDS: Celestina – Old age – Middle Ages

SOMMAIRE DES ARTICLES

Daniel BOYARIN, Din *comme* tora*: réligion juive dans le* Kuzari*?*

Cet article explore le *Kuzari* composé par le rabbin Juda Halevi et sa traduction en hébreux par le Juda ben Saul ibn Tibbon dans le but de démontrer l'absence du concept « religion » tant dans l'œuvre du premier que dans la traduction du second. En partant de l'analyse des termes arabes *din* ou *shari* dans l'œuvre d'Halevi il est possible de comprendre sa conception des juifs comme groupe. De même, l'étude de la traduction du Juda ben Saul ibn Tibbon et son emploi des termes *tora*, *dat* ou *nimus* permettent de pénétrer la façon dont l'identité juive fut conçue pendant cette période. La comparaison de ces deux textes avec un récit chrétien de caractéristiques semblables du X^{e} siècle prouve que ni Halevi ni ibn Tibbon possédaient une notion comparable à celle de « religion » et d'autant moins à celle de « judaïsme ».

MOTS-CLÉS: HALEVI – ibn Tibbon – *Kuzari* – religion

Johannes HEIL, *La construction de l'histoire judéo-hispanique des premier siècles. Un essai*

Cette étude s'attaque à l'histoire des Juifs d'Espagne et de leurs problèmes culturels durant l'Antiquité tardive et avant l'année 711. Des témoignages épigraphiques et des textes légaux, tant séculiers qu'ecclésiastiques, et déjà analysés par la critique, seront examinés à nouveau, même si l'information que l'on peut en dégager reste limitée. Cette constatation nous mène à supposer que la culture hébraïque fut mal documentée ou elle était en déchéance. Afin de répondre au dilemme, nous utiliserons d'autres sources en latin provenant de la culture juive d'origine hispanique ainsi que d'Orléans, d'Auxerre du IX^{e} siècle et de Fulda, afin de démontrer que certains des textes juifs transmis en latin peuvent être localisés dans l'Espagne du haut Moyen Age. L'argument est particulièrement approprié pour le *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pséudo-Philo, dont l'origine est datée des I^{er} et II^{ème} siècles.

MOTS-CLÉS : juifs – Espagne – sources hébraïques – *Liber Antiquitatum Biblicarum*

Catherine HEZSER, *Cercles lettrés? L'emploi de textes écrits dans la culture orale rabbinique*

Dans cet article nous essayons d'éclaircir si et comment des textes écrits comme la Bible juive et les traditions rabbiniques furent utilisés lors des rencontres d'études rabbiniques dans l'Antiquité tardive. Nous considérons que, pendant la période amoraïque, les citations se fondaient surtout sur la mémorisation du matériel traditionnel et non pas sur les références prises directement des textes écrits. Qui plus est, les éditeurs anonymes de documents rabbiniques ont puisé dans les sources de transmission orale. Ce ne serait qu'après la concurrence avec la culture écrite chrétienne durant la première époque byzantine que la mise par écrit des recueils fut développée. En effet, l'essor de la littérature patristique et de sa théologie et exégèse biblique expliquerait la création d'un corpus écrits de documents rabbiniques qui pût être étudié et transmis aux futures générations. Une véritable transformation dans les études rabbiniques se produisit après que le Talmud écrit eut été crée et qu'il eut été analysé dans les académies talmudiques du Moyen Age.

MOTS-CLÉS : littérature rabbinique – judaïsme – oralité – chrétienté

Céline MARTIN, *Les juifs et la peste: l'exception narbonnaise à la persécution de 694*

En 694, le roi Egica demanda au Concile de Tolède, qui se disposait à réduire à l'esclavage tous les juifs du royaume wisigoth, d'épargner ceux qui habitaient la province narbonnaise. Les historiens ont toujours expliqué cette exception en affirmant qu'il s'agissait d'une population très nombreuse et puissante de la Gallia wisigoth en situation de peste et d'offensive franque. Cependant, une analyse minutieuse des sources ne permet pas de supposer que cette région ait été plus touchée par la peste que la péninsule ibérique ni même que cette exemption ait bénéficié le *dux* de la province au niveau fiscal ou militaire. Par conséquent, les motivations doivent être cherchées ailleurs. Nous avançons deux possibles interprétations qui ne sont pas en rapport avec une indémontrable spécificité démographique de la province mais avec un affaiblissement très profond des liens politiques et institutionnels entre le royaume wisigoth et le *ducatus* narbonnais à la fin du VII^{e} siècle.

MOTS-CLÉS : wisigoths – juifs – Gallia Narbonnaise – Egica

Gilvan VENTURA DA SILVA, *Jean Chrysostome et la censure aux fêtes juives d'antioche*

Le dessein de cet article est d'évaluer les contacts entre juifs et chrétiens à Antioche pendant la seconde moitié du IV^{e} siècle en explorant les homélies *Adversus Iudeos* de Jean Chrysostome après son ordination en 386. Nous nous proposons d'identifier les arguments par lesquels il a condamné les fêtes

juives – *Pesah, Roch Hachana, Souccot* et *Yom Kippour* – alors que le judaïsme fleurissait dans le territoire syrien-palestinien. Il nous semble que le zèle de Jean Chrysostome pour censurer les fêtes juives répondait à un vaste programme de reforme de la *polis*, mis au point par les autorités ecclésiastiques, qui justifiait l'effort du prédicateur afin de détruire Jérusalem et son temple.

MOTS-CLÉS : Antiquité tardive – Antioche – Jean Chrysostome – juifs – fêtes

Marcela BORELLI, *Ecritures marginales: les gloses de Pétrarque à Augustin*

Les gloses de Pétrarque aux manuscrits contenant l'œuvre d'Augustin offrent une perspective privilégiée d'analyse : celle qui parvient à découvrir la méditation personnelle du poète, différente d'une écriture vouée à la lecture publique. Dans ce travail, nous examinerons les apostilles que le poète laissa aux marges de l'œuvre augustinienne afin de réfléchir sur l'humaniste en tant que lecteur des œuvres d'un auteur chrétien.

MOTS-CLÉS : gloses – Pétrarque – Augustin – humanisme

Valeria BUFFON, *Qui est heureux? Des considérations sur le* sujet *du bonheur dans un commentaire anonyme à l'*Ethique Nicomaque *(1241-1244)*

Dans cet article nous nous interrogerons sur le sujet ou le substrat du bonheur au XIII^{e} siècle. Cette problématique comporte deux aspects importants : d'une part il est nécessaire de déterminer qui était le dépositaire ou substrat (*subiectum*) du bonheur (le corps ? l'âme ? ou les deux ?) et d'autre part – en rapport avec l'énoncé antérieur – la période du bonheur (dans cette vie ou dans l'au-delà ?). Nous nous consacrerons notamment à la première *questio* (*Lectio XI*) du texte anonyme *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* qui par ailleurs fait l'objet d'une édition critique et d'une traduction à l'espagnol à la fin de ce travail.

MOTS-CLÉS : sujet – bonheur – commentaires à l'*Ethique à Nicomaque* – réception d'Aristote

Nilda GUGLIELMI, *Célestine au fil des temps*

Dans cet article on présentera un personnage qui a traversé les siècles et qui s'est immortalisé dans la littérature espagnole sous le nom de Célestine. Il s'agit d'une mère maquerelle communément représentée comme une

vieille guérisseuse, pauvre et experte en l'art de Venus. La figure apparaît au travers des siècles, tel que l'on peut le constater dans l'œuvre de Plaute ou dans celle de l'Archiprêtre de Hita.

Notre étude se consacrera à analyser ce personnage dans la littérature italienne des XIV^{e} et XV^{e} siècles, tel qu'il est dépeint par Francesco de Barberino, par saint Bernardin et tout particulièrement par Alessandro Piccolomini dans son œuvre *La Raffaella*. Par ailleurs, la Célestine a mené vers des analyses centrées sur la vieillesse et l'envie ainsi que sur les rapports entre les vieilles et les jeunes ou entre mère et fille. Ce sont les thèmes qui feront l'objet de notre attention dans ce travail.

MOTS-CLÉS : Célestine – vieillesse – Moyen Age

NÓMINA DE AUTORES

Marcela Borelli
Instituto de Filosofía “Instituto Dr. Alejandro Korn”
Puán 480, piso 4, of. 431
(C1406CQJ), CABA
Argentina
marcela.borelli@gmail.com

Valeria Buffon
Departamento de Filosofía - Facultad de Humanidades y Ciencias -
Universidad Nacional del Litoral
Ciudad Universitaria - Paraje El Pozo
(3000), Santa Fe
Argentina
valeria.buffon@gmail.com

Daniel Boyarin
Departments of Near Eastern Studies and Rhetoric
University of California at Berkeley
7408 Dwinelle Hall (2670), Berkeley
Estados Unidos
boyarin@berkeley.edu

Nilda Guglielmi
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Saavedra 15, 5to piso
(C1083ACA), Bs As
Argentina
gunil801@gmail.com

Johannes Heil
Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg
Landfriedstraße 12, 69117, Heidelberg
Alemania
johannes.heil@hfjs.eu

Catherine Hezser
SOAS
University of London
Thornhaugh Street, Russell Square, London WC1H 0XG, Londres
Inglaterra
ch12@soas.ac.uk

Celine Martin
Ausonius
Université Bordeaux-Montaigne
Maison de l'Archéologie, Domaine universitaire 8, esplanade des Antilles (33607), Burdeos
Francia
Celine.Martin@u-bordeaux-montaigne.fr

Gilvan Ventura da Silva
Departamento de História
Universidade Federal do Espírito Santo
Av. Fernando Ferrari, 514 - Goiabeiras, Vitória
Brasil
gil-ventura@uol.com.br

NORMAS DE COLABORACIÓN

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija el 31de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en un archivo digital Word e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios. El texto se escribirá en Times New Roman, cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en Times New Roman cuerpo 10, al pie de página. El interlineado deberá ser de 1,5. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios.

5. Las fotografías, tablas, mapas, planos, etc., deberán ser remitidas en forma independiente del texto, en formato JPG o TIF, con una resolución mínima de 300 dpi.

6. Todo artículo debe ir precedido de un resumen de máximo de 10 líneas en español y de un abstract en inglés de semejante extensión. Deben acompañar al resumen y abstract entre 3 y 5 palabras claves en español y en inglés a modo de descriptor del artículo.

7. Las comillas a utilizar en todos los artículos serán comillas normales “”.

8. Las citas que estén incorporadas en el cuerpo del texto deben ir “entre comillas”.

9. Si la cita no está incorporada en el cuerpo del texto, debe ir en una caja especial, a la que se le agregue un mayor margen izquierdo y derecho,

correspondiente a una unidad de Word por cada lado (de la regla de Word). Esta cita va sin comillas y en *cursiva*.

10. Las palabras que aparezcan en el texto en un idioma distinto del español deben ir en *cursiva,* salvo los nombres propios en latín.

11. Las citas al pie de página en un idioma distinto del español deben ir "entre comillas y *cursiva*".

12. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de signaturas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

–Las signaturas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

–En el caso de libros, se citará como sigue:

Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París [los nombres de los lugares de edición deben castellanizarse, si hubiere tal posibilidad], Seuil [sin indicación de los téminos editorial, publicaciones, impresión, etc.], 1993 –continuando la indicación de páginas, antecedidas de la abreviatura p. o pp. , según correspondiere–.

–En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*:

Carole STRAW, "Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition", en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

–En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo:

Armando PETRUCCI, "Escrituras marginales y escribientes subalternos", *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

–En el caso de documentos electrónicos, se debe citar la referencia completa antecedida de la expresión "disponible en…" y la fecha de consulta del documento.

13. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a:

Señor Secretario de Redacción
Temas Medievales
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET
Saavedra 15-5to. piso
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresadas en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

PUBLICACIONES DEL
ÁREA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO
DE HISTORIA Y CIENCIAS
HUMANAS (IMHICIHU)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

- **Revista *Temas Medievales*** (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
3: "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.
4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.
7: "El héroe", 1997, 261 pp.
8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.
9: "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval", 1999, 239 pp.
10: "Intercambios y contactos culturales", 2000-2001, 252 pp.
11: "Apuntes para una historia social medieval", 2002, 237 pp.
12: "La mujer en la Edad Media", 2004, 260 pp.
13: "Poder y sociedad en la Edad Media", 2005, 236 pp.
14: "Cultura y sociedad en el mundo carolingio", 2006, 262 pp.
15-16: "Realidad, política y contexto del cristianismo medieval", 2007-2008, 316 pp.
17: "Pensamiento y política en el mundo medieval", 2009, 286 pp.
18: "Aspectos de la alteridad en el mundo medieval", 2010, 254 pp.
19: "Razón y pasión en la Edad Media", 2011, 250 pp.
20: "Mujer y sociedad en la Edad Media", 2012, 374 pp.
21: "La hagiografía medieval. Palabras y conceptos", 2013, 354 pp.
22: "Problemas de filosofía medieval", 2014, 272 pp.
23. "Iglesia, textos y sociedad en el mundo bizantino y cristiano oriental", 2015, 216 pp.
24. "Pensamiento político y Guerra Santa en los reinos hispánicos de la Edad Media", 2016, 272 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- **Fuera de colección**

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV),* Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.

Ariel GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, 2009, 352 pp.

Ariel GUIANCE (ed.), *Legendario cristiano. Creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*, Buenos Aires, 2014, 352 pp.}

Lidia AMOR, María Cristina BALESTRINI y Luciana CORDO RUSSO (eds.), *Qui auques recoillir viaut, en tel leu sa semence espande, que fruit a cent doble li rande...: Estudios literarios en honor a María Silvia Delpy*, Buenos Aires, 2017, 376 pp.

ÍNDICE

Los judíos entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media

Rodrigo LAHAM COHEN, Los judíos entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media 13
Daniel BOYARIN, *Dīn* como *torá*: ¿"Religión judía" en el *Kuzari*? 17
Johannes HEIL, Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte – ein Versuch..... 39
Catherine HEZSER, Bookish Circles? The Use of Written Texts in Rabbinic Oral Culture 63
Céline MARTIN, Los judíos y la peste: la excepción narbonense a la persecución de 694 83
Gilvan Ventura da SILVA, João Crisóstomo e a censura aos festivais judaicos de Antioquia 103

VARIA

Marcela BORELLI, Escrituras marginales: las glosas de Petrarca a Agustín 121
Valeria BUFFON, ¿Quién o qué es feliz? Consideraciones sobre el *Sujeto* de la felicidad en un comentario anónimo a la *Ética Nicomaquea* (1241-1244) 141
Apéndice 150
Nilda GUGLIELMI, Celestinas en el tiempo 165

Notas críticas

• BASCHET, Jerôme y DITTMAR, Pierre-Olivier (dirs.), *Les images dans L'Occident Médiéval* (Daniel PANATERI) 179
• BINTLEY, Michael y WILLIAMS, Thomas (eds.), *Representing Beasts in Early Medieval England and Scandinavia* (Santiago BARREIRO) 181
• DONNADIEU, Jean, *Jacques de Vitry (1175/1180-1240). Entre l'Orient et l'Occident: L'évêque aux trois visages* (Esteban GREIF) 183

• FURSTENBERG, Yair (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Rodrigo LAHAM COHEN)..... 185
• GRELLARD, Christophe y LACHAUD, Frédérique (eds.), *A Companion to John of Salisbury* (María Paula REY)..... 187
• KLEINE, Marina, *La cancillería real de Alfonso X. Actores y prácticas en la producción documental* (Daniel PANATERI)..... 190
• KRÖTZL, Christian; MUSTAKALLIO, Katariina y KUULIALA, Jenni, *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages. Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care* (Esteban GREIF)..... 191
• LATOWSKY, Anne, *Emperor of the World. Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800-1229* (Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ)..... 193
• O'HOGAN, Cilian, *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity* (Liliana PÉGOLO)..... 194
• VANDERPUTTEN, Steven, *Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100* (Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ)..... 196
• VIDAL, Silvina Paula, *La historiografía italiana en el tardo-Renacimiento* (Daniel PANATERI)..... 198

Resúmenes de los artículos..... 201

Summary of articles..... 205

Sommaire des articles..... 209

Nómina de autores..... 213

Normas de colaboración..... 215

Se terminó de imprimir en
el mes de enero de 2018 en Gráfica Prosa,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
email: info@graficaprosa.com